Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/conciencechretie0000msgi

G 413

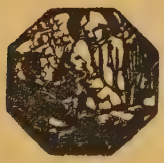
Souvenir de
Nicolas R. Valeanu

CONSCIENCE CHRÉTIENNE ET JUSTICE SOCIALE

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET
OUVRAGE 5 EXEMPLAIRES
SUR PAPIER PUR FIL
LAFUMA NUMÉROTÉS DE
1 A 5.

M. S. GILLET, O. P.

CONSCIENCE CHRÉTIENNE ET JUSTICE SOCIALE



ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
3, RUE DE LUYNES, PARIS-VII[e]. — TEL. : FLEURUS 19-68

2273

NIHIL OBSTAT :

A. GARDEIL, O. P.,
Magister in Th.

M. BARGE, O. P.
S. Th. Lector.

IMPRIMI POTEST :

R. LOUIS, O. P.,
S. Th. Lector, P. Prov.

IMPRIMATUR :

Parisiis, IX^a Maii 1922
J. LAPALME,
V. G.

TOUS DROITS DE REPRODUCTION ET DE TRADUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS LES PAYS, COPYRIGHT BY "REVUE DES JEUNES" *1922.*

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE DESCLÉE, DE BROUWER et Cie. — PARIS

L'Eglise et la Famille : Population, dépopulation, repopulation (*sixième édition*). 1 vol. in-16 de VII-359 pp..... 4 55

Religion et Pédagogie (*nouvelle édition* 1921). 1 vol. in-16 de VII-260 pp. 6 50

L'Education du Caractère (15e mille), 1 vol. in-16 de IX-236 pp. 6 »
(*Traduction anglaise, italienne, flamande, hongroise, allemande*).

La Virilité chrétienne (7e mille). 1 vol. in-16 de 442 pp..... 4 55
(*Traduction italienne*).

L'Education de la Conscience (6e mille). 1 vol. in-16 de 322 pp· 4 55

322 pp. 4 55
(*Traduction italienne*)

L'Education du cœur (8e mille). 1 vol. in-16 de 368 pp..... 4 55
(*Traductions italienne et allemande*)

Les Harmonies eucharistiques. 1 vol. in-16 de 183 pp..... 2 60

Les Dominicains : Leur raison d'être. 1 vol. in-16 de 102 pp. 1 30

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

Innocence et Ignorance. Education de la Pureté (*sixième édition*). 1 vol. in-16 de 216 pp 3 50
(*Traductions anglaise, italienne, néerlandaise*).

La Peur de l'effort intellectuel (*sixième édition*). 1 vol. in-16 de 98 pp. ..... 2 »

LIBRAIRIE LECOFFRE-GABALDA — PARIS

La Valeur éducative de la Morale catholique (*quatrième édition*). 1 vol. in-16 de XII-380 pp ..... 7 »
(*Traduction espagnole*)

La Doctrine de vie (*quatrième édition*). 1 vol. in-16 de XI-264 pp. 4 50
(*Traduction italienne*, en préparation.)

LIBRAIRIE ALCAN — PARIS

Du Fondement intellectuel de la Morale, d'après Aristote. 1 vol. in-8° de XXV-388 pp..... (*épuisé*)

A M. L'ABBÉ CHARLES
DELABAR, SON ANCIEN
ÉLÈVE ET SON AMI.
M. S. G.

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs n'est pas à proprement parler un livre d'analyse, mais plutôt un essai de synthèse. En l'écrivant, nous n'avons pas eu d'autre intention que de replacer la conscience de certains catholiques en face de leurs obligations sociales un peu trop oubliées, ou simplement négligées.

Loin de nous la pensée de diminuer la valeur matérielle des efforts tentés par tous ceux qui, en dehors de toute considération morale ou religieuse, travaillent à réveiller autour d'eux le sens social *par des moyens purement économiques ou politiques. Mais nous avons la conviction qu'aucune restauration économique ou politique n'aboutira à de sérieux résultats si elle n'est accompagnée et fortifiée par une profonde restauration morale. Car la crise sociale que nous traversons est au premier chef une* CRISE DE CONSCIENCE.

Bien des causes ont contribué à la déclancher, puis à l'aggraver. Parmi les plus efficaces, il faut signaler en même temps qu'une ignorance religieuse quasi universelle, l'influence détestable exercée, sur les âmes ignorantes en particulier, par des doctrines économiques telles que le LIBÉRALISME et le SOCIALISME.

Ce sont surtout ces doctrines qui, à force de prôner sur tous les tons LE FAUX DOGME DE L'AUTONOMIE IN-

DIVIDUELLE *et d'essayer de le justifier par des constructions systématiques contraires aux données les plus authentiques de la raison et de l'expérience, ont fini par fausser les consciences chrétiennes elles-mêmes en les enfermant en quelque sorte inconsciemment dans le cercle étroit et vicieux de leurs égoïsmes d'individus, de partis ou de classes.*

Ainsi s'explique ce fait étrange que tant de catholiques en soient arrivés de nos jours à ne plus même soupçonner la nature et l'étendue de leurs devoirs de charité et de justice, à confondre trop souvent ces deux ordres pourtant bien distincts d'activité morale. On a l'impression qu'ils se croient quittes de tous leurs devoirs de charité envers le prochain lorsqu'ils ont fait l'aumône, ainsi que de leurs devoirs de justice lorsqu'ils n'ont « ni tué ni volé ».

Une conception aussi individualiste de la vie chrétienne reste inadmissible en tout temps, mais elle l'est plus encore dans un temps comme le nôtre, où c'est le devoir strict de tout catholique, en face de besoins sociaux immenses à satisfaire dans l'intérêt même des individus, de faire servir la charité chrétienne à l'accomplissement de toute justice, et la justice à son tour au rayonnement bienfaisant de la charité.

C'est pourquoi nous nous sommes appliqué, tout le long de cet ouvrage, à réveiller dans les consciences catholiques le SENS SOCIAL *que l'individualisme y a émoussé, en montrant, avec saint Thomas, qu'un* CHRÉTIEN DOIT ÊTRE D'AUTANT PLUS JUSTE, DANS LA SO-

CIÉTÉ DONT IL FAIT PARTIE, QU'IL EST TENU D'Y ÊTRE CHARITABLE, ET QU'EN JUSTICE IL DOIT SUBORDONNER AU BIEN COMMUN DE LA SOCIÉTÉ LES MÊMES ACTES DE VERTUS QU'IL EST TENU, EN CHARITÉ, DE SUBORDONNER AU BIEN DIVIN, C'EST-A-DIRE TOUS SES ACTES HUMAINS.

Tel est le principe synthétique que nous avons essayé de mettre en pleine lumière dans notre première partie. La seconde a été consacrée à l'analyse des droits et des devoirs qui incombent, EN VERTU DE CE PRINCIPE, *dans la société à laquelle ils appartiennent, aux individus, aux familles, aux associations professionnelles, à tous les groupements catholiques, quels qu'ils soient.*

Puissent ces pages qui n'ont pas d'autre mérite que de mettre à la portée de tous ceux qui les ignorent, les ressources infinies de la doctrine catholique, contribuer à dissiper leur ignorance, à exciter leur bonne volonté. Il arrivera peut-être qu'elles troubleront la quiétude de quelques-uns de ceux qui les liront, et qui sont peu habitués à se placer à ces hauteurs pour organiser leur conduite. Tant mieux, car nous nous mourons précisément de cette quiétude généralisée. Il y a aujourd'hui trop de consciences qui ne sont pas assez troublées, et qui, endormies dans leurs préjugés ou leur ignorance, prolongent au-delà des limites permises un sommeil qui n'est pas « le sommeil du juste », mais ressemble fort à une léthargie.

M. S. G.

LIVRE PREMIER

LES PRINCIPES

CHAPITRE PREMIER

La Morale évangélique et le problème social

La crise sociale que traverse actuellement la France et avec elle l'Europe entière, ne date pas de la guerre. Voilà ce qu'il ne faut pas cesser de redire et de prouver à tous ceux qui ont un intérêt quelconque, de parti ou de classe, à soutenir le contraire. Sans doute la guerre a considérablement aggravé cette crise, mais elle ne l'a pas provoquée.

Bien avant 1914, les esprits réfléchis déjà hantés par la question sociale s'appliquaient à lui trouver une solution. Malheureusement leurs efforts ne concordaient pas. Ici on ne parlait que d'endiguer le mouvement révolutionnaire qui menaçait d'emporter dans ses remous toutes nos institutions, tandis qu'ailleurs on semblait prendre plaisir à le déchaîner. Libéraux de toutes nuances et socialistes plus ou moins avancés s'affrontaient. Jusque dans le domaine de la pensée pure, la considération des faits sociaux, de leur répercussion universelle primait toutes les autres, et, en pénétrant les plus vieux problèmes de logique, d'histoire, de morale et de religion, les rajeunissait. Mais là aussi, là surtout triomphait la contradiction. Les uns, au nom d'une sociologie encore mal établie, proposaient de sacrifier délibé-

rément tous les intérêts individuels, même les plus sacrés, à l'intérêt général de la société ; d'autres, préoccupés avant tout de sauvegarder la liberté individuelle, soutenaient, au contraire, qu'il n'y avait de salut pour la société que dans la liberté quasi illimitée accordée aux individus, sous le contrôle, mais en dehors de toute ingérence de l'Etat.

Cependant la foule, hormis la classe ouvrière dont le sort était en jeu, et, dans les autres classes, une élite éclairée et généreuse, demeuraient étrangères à ces luttes et à ces préoccupations. La question sociale n'existait pas pour elles. Il semblait que le grand souci de chacun, à tous les étages de la société, fût de vivre pour soi au détriment de tous. On laissait à ceux qui en avaient le goût, ou s'y trouvaient contraints par leur fonction officielle, le soin de s'occuper de l'intérêt général, de veiller à la prospérité de la nation. Pourvu que, dans leur conduite privée ou publique, ils ne fissent rien qui tombât directement sous le coup des lois, les particuliers se croyaient quittes de toute obligation à l'égard de la société. Ils ne comprenaient pas qu'on entreprît de leur démontrer, au nom de la justice sociale, que chaque citoyen est tenu en conscience de subordonner son activité tout entière au bien commun, et de servir la société pour avoir le droit de s'en servir. Sur ce point délicat, croyants et incroyants, en se berçant des mêmes illusions, s'enfermaient dans les mêmes égoïsmes. Un individualisme effréné s'opposait en eux à l'éclosion du sens social.

Il a fallu la guerre, une guerre atroce, pour révéler

aux yeux les moins clairvoyants à quel point, dans une société organisée, l'intérêt de chacun est étroitement lié à l'intérêt de tous. Au bruit formidable du canon, le sens social se réveilla dans les consciences endormies, et l'on peut dire que tous les français, quatre années durant, à l'arrière comme au front, s'acquittèrent loyalement de leurs devoirs sociaux. Car il n'y a pas lieu de s'arrêter pour le moment au petit groupe de ceux qu'on a appelés depuis les profiteurs de guerre, et qui même alors lâchèrent complètement la bride à leur individualisme.

Mais comment se fait-il qu'au lendemain de la victoire, en dépit des enseignements de la guerre et des efforts d'une élite pour maintenir la foule au même niveau d'exaltation patriotique, nous ayons assisté à une nouvelle rechute profonde de moralité, et vu renaître de plus belle dans les âmes les égoïsmes d'avant-guerre ?

L'état de paix ne saurait tout de même avoir pour conséquence de délier les citoyens de leurs obligations sociales et de restreindre leur activité morale au cercle relativement étroit de la vie personnelle. C'est parce que tous nous sommes destinés par nature à vivre en société et de la société, non parce que celle-ci est en paix ou en guerre, que nous sommes tenus en justice de lui rendre ce qui lui est dû, en d'autres termes de travailler à l'équilibre et au progrès du bien commun. La guerre mieux que la paix met en relief cette obligation sociale, mais elle ne la crée pas. C'est là une obligation naturelle qui résulte, nous le prouverons, de la nécessité où nous sommes, pour réaliser notre vie d'homme dans sa plénitude,

de vivre en société ; aucun citoyen, dans la société dont il fait partie, n'en est dispensé.

Il reste cependant à expliquer pourquoi, en fait, bien qu'à des degrés divers, presque tous s'en dispensent. A en croire certains sociologues contemporains, la faute en serait aux doctrines morales qui jusqu'ici se sont donné la tâche de gouverner les consciences et de cataloguer leurs devoirs. La religion chrétienne elle-même partagerait le sort de ces doctrines en se bornant à provoquer dans les individus la RÉFLEXION MORALE, en les habituant à regarder presque uniquement en dedans, en restreignant les consciences à l'examen d'obligations personnelles d'où serait exclu le caractère social du devoir. « Il était en effet difficile, nous dit-on, comme pour « plaider les circonstances atténuantes, d'élever les « masses et des masses fort incultes à un vif sentiment « de l'obligation morale, de la responsabilité, de l'au- « torité de la conscience, autrement qu'en commençant « par former la réflexion morale, par constituer la per- « sonne morale elle-même et par rehausser à ses yeux « sa propre dignité » (1). C'est , ajoute-t-on, l'honneur de la religion chrétienne d'avoir plus expressément, plus assidûment qu'aucune autre institution, assumé, pendant des siècles, la délicate fonction de cette éducation morale commune et populaire. Mais « il faut « bien, après avoir expliqué et par là même justifié en « partie le développement de notre individualisme mo-

(1) G. BELOT, CONSCIENCE ET FONCTION SOCIALE, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, août-juin 1920.

« ral, le subjectivisme de notre conscience, en recon-
« naître les inconvénients aujourd'hui tangibles, et
« avouer qu'il est grand temps de rétablir l'équilibre
« entre la bonne volonté et ses fins, entre la motiva-
« tion et la régulation. Il paraît indispensable que
« notre éducation morale se retourne du sujet à l'objet
« et demande à la conscience, maintenant qu'il y a une
« conscience, de regarder au dehors et non plus au de-
« dans. On a passé des siècles à fabriquer une lunette
« un peu délicate, à en polir les verres ; il faut mainte-
« nant se servir des verres et observer » (1).

Malgré sa très haute valeur morale, et peut-être à cause d'elle, la Religion chrétienne ne serait donc en aucune façon une doctrine sociale ; elle inclinerait plutôt les individus à s'isoler de la société qu'à s'y mêler activement ; à s'absorber dans leurs devoirs personnels qu'à remplir des devoirs envers le prochain.

De pareilles affirmations, sous la plume d'hommes intelligents et instruits, sont déconcertantes. Il n'y a pas lieu évidemment de suspecter leur bonne foi, puisqu'ils prennent la précaution de déclarer qu' « au moment où « nous avons besoin de mettre en œuvre toutes nos « forces morales, nous n'avons pas le droit d'en négli-« ger, ni d'en discréditer aucune ». Mais que penser de leur légèreté ?

Ce n'est pas parce qu'un trop grand nombre de catholiques, depuis quelque temps surtout et pour des motifs très spécieux que nous analyserons, ont laissé s'atro-

(1) Id. ibid.

phier dans leur conscience le sens social, qu'on a le droit de rendre responsable de leur pitoyable attitude la doctrine qu'ils prétendent servir. Car, à côté de ceux-là, il y en a d'autres, une élite tout au moins, qui trouvent précisément dans leur fidélité absolue à la doctrine chrétienne le moyen de développer en eux le sens social, de se dévouer corps et âme au prochain, de remplir tous leurs devoirs de citoyen dans la société où Dieu les a placés, en même temps que leurs devoirs d'honnête homme et de chrétien à l'égard de l'humanité tout entière.

Ils n'ont certes pas la naïveté d'aller chercher dans l'Evangile ce que l'Evangile lui-même ne saurait leur donner, un programme universel, immuable d'organisation politique et économique ; mais, ce qui vaut infiniment mieux, ils vont y puiser la force divine de se soumettre librement, sous l'impulsion des motifs les plus élevés, les plus généreux, aux lois éternelles d'amour et de justice que le Christ est venu imposer aux hommes régénérés par sa grâce, sans lesquelles les lois humaines les mieux adaptées aux besoins toujours grandissants de la société, les plus beaux programmes du monde seraient incapables d'influencer les consciences, d'émouvoir les volontés. Il faut plaindre tous ceux, croyants et incroyants, qui ne s'en rendent pas compte, et, par lâcheté ou par ignorance, empêchent la religion chrétienne de contribuer partout plus efficacement qu'aucune autre doctrine à la solution du problème social.

Nous pensons faire œuvre de bon chrétien et de bon

français en essayant ici de rétablir la vérité — car il n'y a que la vérité qui délivre — autrement dit de montrer comment la Morale évangélique, en faisant reposer le problème religieux tout entier sur l'amour de Dieu pour lui-même et par dessus toutes choses, a d'avance porté un coup mortel à tous les individualismes, et placé les consciences en face de leurs plus graves obligations sociales. Nous signalerons ensuite quelques-unes des raisons qui, à travers les âges et de nos jours en particulier, ont contribué le plus efficacement à étouffer dans les âmes le sens social.

I

Valeur sociale de la Doctrine évangélique

Envisagé dans sa plus grande généralité, le problème moral pose inévitablement deux questions : celle des MOTIFS les plus propres à enchaîner les consciences, à déterminer les volontés en face d'une fin qui sollicite leur activité; puis celle des RÈGLES à observer, sous l'impulsion de ces motifs, pour la meilleure réalisation de cette fin. Or il n'est pas douteux que la solution du problème moral ainsi envisagé dépende en grande partie de l'adaptation plus ou moins étroite des motifs à la fin poursuivie, et des règles aux motifs. En effet, si les règles imposées à notre conscience pour entraîner notre volonté à l'action nous paraissaient tout à fait étrangères aux motifs d'agir tirés de la fin elle-même à réaliser,

nous ne comprendrions pas qu'on nous imposât ces règles de préférence à d'autres, ni pourquoi nous ne serions pas libres de nous y soustraire, d'orienter notre activité dans d'autres directions. Alors nous nous récuserions, ou si nous passions outre à nos hésitations, ce serait comme à contre-cœur et sans grand élan. Les plus intelligents, parmi les moralistes contemporains, ont bien vu cette complexité du problème moral, mais il s'en faut, nous le démontrerons, qu'ils lui aient trouvé une solution.

Ouvrons plutôt l'Evangile et nous constaterons que jamais n'a été poussé aussi loin, ni avec un si rare bonheur d'expression, le souci de cette adaptation. Jésus-Christ commence par rappeler aux hommes quelle est la fin dernière vers laquelle ils doivent orienter leur activité totale d'homme et de chrétien: DIEU A CONNAITRE ET A AIMER PAR DESSUS TOUT. Voilà, dit-il, le PREMIER DES COMMANDEMENTS. Et Il nous en donne aussitôt le motif : LA BONTÉ INFINIE DE DIEU. C'est parce que Dieu, notre Fin dernière, est infiniment bon, que nous devons l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces et de tout notre esprit (1). Entre la FIN, le MOTIF et la RÈGLE, on ne saurait souhaiter ici une adaptation plus étroite.

Pour rompre un pareil enchaînement, il faudrait ou refuser à Dieu, Créateur de l'univers, le droit de s'imposer à la conscience comme le but suprême de son activité ; ou contester le motif qui a poussé Dieu à créer le

(1) Luc, x, 27.

monde, et qui n'est autre que sa bonté. Mais la raison autant que la Foi, bien qu'à sa manière, nous révèle que c'est le droit imprescriptible du Créateur de se constituer la Fin ultime de ses créatures. D'autre part la Foi nous affirme, sans que la raison y puisse contredire, que Dieu nous a créés par pure bonté, pour se communiquer à nous et nous faire participer à sa gloire. Car c'est la loi du bien de se répandre ainsi : BONUM EST DIFFUSIVUM SUI ; à plus forte raison du SOUVERAIN BIEN. Il ne nous est donc pas loisible d'assigner une autre fin à nos efforts ; de chercher en dehors de Dieu des biens dont la poursuite et la possession nous détourneraient de Lui ; de l'aimer ou de ne l'aimer pas. Venus de Lui, nous sommes obligés, par la voie qu'il Lui a plu de nous tracer, de retourner à Lui, sous peine, si nous sommes volontairement sourds à ses appels, de le voir revenir Lui-même un jour, à nous, revendiquer, cette fois, au nom de sa justice, les droits méprisés de son amour.

On trouverait difficilement dans nos Codes une loi qui s'adapte de façon aussi étroite et vivante que celle de l'amour de Dieu ainsi compris au motif qui nous est donné de l'aimer. Car la Bonté appelle l'amour comme l'abîme appelle l'abîme.

Mais voici, ajoute le Seigneur, un second commandement semblable au premier. « Vous aimerez le prochain comme vous-même » (1). Or, en quoi ce second commandement ressemble-t-il au premier sinon en ce

(1) Luc, x, 27.

que le motif qui l'inspire et le rend obligatoire est identique à celui qui nous fait un devoir d'aimer Dieu ?

Nous devons aimer Dieu à cause de sa Bonté. Mais c'est justement sa Bonté qui l'a poussé, ayant créé l'homme à son image, à s'incarner, à mourir sur une croix pour expier les péchés des hommes, à offrir à tous sans exception, en échange de leur amour, sa grâce en ce monde, sa gloire dans l'autre. En aimant Dieu pour Lui-même, à cause de sa Bonté, nous devons donc faire en sorte que notre amour s'adapte au sien, soit aussi large et aussi profond, nous dépasse nous-même et enveloppe comme lui l'humanité entière de ses plis. Il n'y a de vraie charité fraternelle qu'à cette condition (1). Ici encore, on le voit, le motif suprême d'activité morale est parfaitement calqué sur les fins à poursuivre et les règles à observer.

II

Justice et Charité dans l'Evangile

Mais peut-être que des sociologues soucieux de dresser, à côté de la table des droits de l'homme, celle de ses devoirs, trouveront que des préceptes aussi larges et des motifs aussi élevés de conduite, applicables à une société spirituelle où les âmes enchaînées les unes aux autres par

(1) Nous expliquerons en détail, au chapitre suivant, quel est le véritable objet de la charité fraternelle et en quoi elle diffère de l'amour naturel qui nous porte à aimer nos semblables, ou d'autres amours qui viennent se greffer sur celui-ci, ou le contrarier.

les liens solides d'une charité divine, évoluent au-dessus des contingences terrestres, sont inapplicables au commerce habituel des hommes, et tout particulièrement à leurs relations naturelles de justice dans telle ou telle société dont ils font partie. C'est qu'alors ils n'auraient pas lu attentivement l'Evangile, ni compris l'insistance que met le Christ, chaque fois que l'occasion lui en est donnée, à montrer comment la nature doit trouver sa plénitude d'épanouissement dans la grâce, et la justice humaine en particulier, qu'elle soit individuelle ou sociale, chercher sa plus sûre garantie dans la charité.

A chaque page de l'Evangile, en effet, il apparaît que le Royaume de Dieu, s'il n'est pas de ce monde, ne saurait cependant en faire abstraction; que si en un sens il lui est transcendant, en un autre aussi il lui est immanent; que les droits de Dieu non seulement n'y font pas obstacle aux véritables droits de l'homme, mais leur servent de fondements inébranlables ainsi qu'à ses devoirs. Le même Seigneur qui a dit : « Aimez Dieu et le prochain comme vous-même » a dit aussi « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (1). Or il est clair, d'après le contexte (2), que César désigne ici la société civile par opposition à la société spirituelle,

(1) Luc, xx, 25.

(2) Il s'agit de l'impôt que l'on doit à César. Voir Batiffol, Le Catholicisme de saint Augustin, t. II, p. 344.

Saint Augustin s'appuie sur ce texte pour justifier l'obéissance aux autorités auxquelles a été confié, pour un temps, le gouvernement des choses temporelles.

Voir aussi Léon XIII, Encyclique diuturnum sur l'origine du pouvoir civil, et Immortale dei sur la constitution chrétienne des Etats.

moins cependant pour faire éclater leur opposition que pour nous en révéler l'harmonie.

Dieu n'est-il pas le Créateur des sociétés comme des individus ? C'est lui en définitive qui, par pure bonté créatrice, a fait de l'homme un être social, incapable de vivre autrement qu'en société, aussi bien dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Ce serait donc faire injure à sa bonté, pécher à la fois contre la charité et la justice, que de vouloir aller à Lui par un autre chemin, celui de l'individualisme. Dans l'ordre de la grâce nous devons dépasser la justice et aimer nos frères de l'amour même que Dieu leur porte, et que nous portons à Dieu; dans l'ordre de la nature nous devons au moins être justes envers eux. En sorte que, pour un chrétien préoccupé de ne pas séparer ces deux ordres de choses, mais bien plutôt de les unir; de faire servir sa charité fraternelle à l'éclosion en lui de la justice, « rendre à César ce qui est à César », c'est tout simplement rendre à l'humanité en général, mais plus impérieusement encore à la société à laquelle il appartient ce qui, en justice, lui est dû ; c'est en un mot s'acquitter de tous ses devoirs sociaux.

Ici comme partout le motif se moule en quelque sorte sur la règle. Nous ne saurions nous flatter d'aimer Dieu pour Lui-même, à cause de sa bonté, si, dédaigneux de l'ordre admirable qu'Il a mis dans les choses, nous n'étions d'autant plus justes envers les hommes que notre amour de Dieu nous fait une obligation de les aimer « comme Lui-même les a aimés » (1). La charité fra-

(1) JEAN, XIII, 34; XV, 12, 17.

ternelle se porte ainsi garante de la justice humaine comme nous avons vu que l'amour de Dieu pour Lui-même assure de notre part la pratique de la charité fraternelle.

Il s'en suit que, sur le terrain de la justice aussi bien que sur celui de la charité; dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce; qu'il s'agisse de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes, ou envers le prochain, partout et toujours, nous retrouvons le même motif de nous soumettre, en conscience, aux lois régulatrices de notre activité morale; partout la Bonté de Dieu donne le ton à notre volonté et, au nom du droit de Dieu à être aimé de tous les hommes, leur impose à tous, aujourd'hui comme hier et demain comme aujourd'hui, d'accomplir les uns envers les autres tous leurs devoirs dans les limites respectives de leurs droits.

En cas de conflit seulement, le chrétien se souviendra qu' « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (1), lorsque les hommes, par exemple, au nom de je ne sais quels droits imaginaires, menaceront de porter atteinte à ceux de Dieu. Manifestement cette formule vise à sauvegarder la liberté individuelle contre les empiétements illégitimes, mais possibles de la société. De ce que les individus en effet, dans la société dont ils font partie et à cause de cela même, sont tenus d'accomplir envers elle tous leurs devoirs sociaux, il ne s'en suit pas que la société ait vis-à-vis d'eux tous les droits, y compris celui de les empêcher d'accomplir leurs devoirs envers Dieu.

(1) Actes des Apotres, v. 29.

Il n'y a pas de droit social qui tienne contre les droits de Dieu, et en conséquence contre les devoirs des individus envers Lui, du moment que c'est de Dieu seul que la société, au même titre que les individus, tient elle-même ses droits.

Jamais, jusqu'à l'Evangile, on n'avait encore proclamé avec cette netteté et un tel accent d'autorité « la vérité libératrice » (1), ni, en traçant à la conscience humaine le champ quasi illimité de ses devoirs, indiqué l'étendue et la limite de ses droits.

Il semble donc bien difficile de contester à la Morale évangélique sa haute valeur sociale. On ne le peut vraiment qu'en la méconnaissant, ou en lui reprochant injustement, au nom de la sociologie nouvelle, d'avoir poussé les consciences qui s'en inspirent et prétendent en vivre, à s'isoler jusqu'ici beaucoup trop en elles-mêmes, à se développer pour elles-mêmes, à s'anémier dans le scrupule plutôt qu'à se fortifier dans l'action, à regarder au-dedans sans jamais tourner les yeux vers le dehors, alors que, bien comprise, la Morale évangélique, qui est par essence une doctrine d'amour, oblige au contraire le chrétien aimant Dieu à sortir de soi, à aimer son prochain comme soi-même par amour de Dieu, à puiser dans sa charité fraternelle les énergies divines capables d'augmenter son amour naturel de la justice humaine, et de la lui faire réaliser sous toutes ses formes, à tous les degrés.

Assurément on ne trouvera pas dans l'Evangile un

(1) JEAN, VIII, 32.

programme d'organisation politique ou économique à l'usage de la société politique. Mais, si l'on cherche bien, on est sûr du moins d'y trouver les éléments nécessaires à la solution de tous les problèmes que poseront, au cours des siècles, dans les différentes sociétés, la complexité et la diversité des faits sociaux. Quel est d'ailleurs le sociologue qui oserait se flatter de construire de toutes pièces une doctrine morale, à la fois assez rigide et assez souple, pour fixer en tous ses points un programme d'action sociale qui répondît à l'infinie variété des besoins sociaux? Autant vaudrait chercher à résoudre la quadrature du cercle. Ce qui importe, c'est qu'en face d'une autorité légitime loyalement préoccupée de prendre conscience de ces besoins, de légiférer en leur faveur, se rencontrent, dans tous les pays, des multitudes de consciences disposées non seulement à obéir aux lois existantes, mais tellement assoiffées d'amour et de justice qu'elles travaillent à en provoquer de nouvelles, toujours plus appropriées aux circonstances et aux fins immédiates de la société. Ce qui importe, c'est que ces mêmes consciences dont une éducation nouvelle et moins routinière aura aiguisé le sens social, travaillent, soit individuellement, soit collectivement, à créer, dans la société elle-même, à côté ou plutôt au-dessus des consciences individuelles, une sorte de conscience collective, disons un « esprit public » qui, pénétré de la supériorité incontestable du bien de tous sur le bien privé de chacun, mène une guerre acharnée contre tous les faux individualismes, et arrive à faire enfin de nos sociétés civilisés des orga-

nismes humains dont les citoyens se considéreront comme les membres vivants, au lieu de cette misérable poussière d'individus qu'elles sont restées presque toutes, qui tourbillonne à tous les vents d'égoïsme et de passion.

Or quelle doctrine, mieux que la Morale évangélique, est capable d'entreprendre cette rééducation des consciences, de les préparer à cette grande et bienfaisante mission sociale? Il faudra pour qu'elle y réussisse que les éducateurs chrétiens reprennent conscience à leur tour de toutes les réserves d'amour et de justice qu'elle renferme, et de la façon dont l'amour doit préparer les voies dans l'humanité tout entière à l'avènement d'une plus grande justice. Toute la question est là. Mais encore faut-il bien l'entendre et par exemple ne pas s'imaginer que la Charité chrétienne, j'entends la charité fraternelle, « tient dans l'aumône faite « aux pauvres, dans la distribution de secours aux in- « digents, dans le patronage accordé aux plus faibles « dans les consolations de toutes sortes apportées aux « misérables. Elle est cela sans doute, mais elle est « plus que cela. Le propre de la Charité c'est d'être « infinie dans ses revendications; l'amour ne connaît « pas de bornes ; qu'on relise à ce sujet telle page de « l'Evangile ou de saint Paul. Il ne lui suffit pas à elle « de panser les plaies, de les guérir : elle veut les sup- « primer. Elle n'est pas simplement CURATIVE, elle est « PRÉVENTIVE, et si elle se bornait au premier rôle, elle « ne serait pas la charité chrétienne. Or il n'y a pour « elle qu'une manière d'exercer ce rôle préventif, c'est

« de faire croître et progresser la justice dans l'humanité ; c'est de créer une conscience collective en sa « faveur ; c'est d'introduire dans les âmes un appel à « des droits nouveaux; c'est de faire sentir son mal au « malheureux, et surtout de le faire sentir à d'autres « qu'à lui-même ; c'est d'amener l'opinion publique à « reconnaître à ceux qui en étaient dépourvus, des droits « de justice nouveaux et de travailler ainsi à la rédaction des codes futurs. Faisant surgir des droits nouveaux, la charité est donc forcément un instrument « de progrès et l'on voit maintenant quels rapports elle « soutient avec la justice : la justice d'aujourd'hui, « c'est la charité d'hier ; la charité d'aujourd'hui, c'est « la justice de demain » (1).

III

La Doctrine évangélique et les véritables causes de l'individualisme

Cependant si l'Evangile a une telle portée sociale; si les motifs et les règles d'action qu'il impose aux consciences chrétiennes au nom de Dieu, cause première et fin dernière de l'univers, nous obligent ainsi à sortir de nous pour penser aux autres, et même à penser aux autres pour mieux penser à nous, comment expliquer qu'après la victoire à peu près complète du christianisme

(1) Cartier, dans Revue pratique d'apologétique, février 1908, p. 666.

sur le paganisme, de la charité fraternelle sur des injustices séculaires, l'individualisme ait pu reprendre un jour contre lui sa revanche, et, sous des formes multiples, étouffer peu à peu, dans la plupart des âmes, le sens social que la Morale évangélique y avait fait éclore?

Ceux qui reprochent à la religion chrétienne d'avoir favorisé l'individualisme en restreignant les consciences à l'examen d'obligations personnelles d'où serait exclu le caractère social du devoir, montrent sans doute par là qu'ils ignorent tout de l'Evangile, jusqu'à ses principes essentiels; mais ils montrent aussi à quel point ils méconnaissent l'histoire, ou font bon marché de ses enseignements.

Qu'on veuille bien se rappeler en effet dans quelles conditions s'est faite la prédication évangélique entre une société civilisée, comme la société romaine, qui se décomposait, et une société barbare, comme celle des Germains, qui à peine s'organisait. L'Eglise alors n'avait d'autre ressource que de former des consciences individuelles, de préparer dans l'ombre avec une patience et un dévouement inlassables, les pilotis sur lesquels plus tard, lorsque les circonstances le lui permettraient, elle pourrait bâtir la cité nouvelle. En face d'individus tout entiers tournés vers le dehors, âpres au plaisir, au gain, aux honneurs, à tout ce qui pouvait flatter le corps, elle invitait ses fidèles à rentrer en eux-mêmes, à retrouver Dieu au plus profond de leur âme, à s'appuyer sur Lui pour sortir ensuite de soi, et s'acquitter en son nom, sous l'impulsion de sa grâce, de tous leurs devoirs. Il lui fal-

lait préparer ainsi, et elle ne se déroba pas à cette tâche délicate, des légions de saints qui, sur les ruines de la société romaine et avec les éléments barbares, serviraient à l'organisation de la société chrétienne.

Je n'ai pas à retracer ici l'histoire forcément obscure, mais souverainement efficace, de cette première et lente éducation des consciences. Mais devant le succès de cette entreprise auquel contribuèrent les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les moines, les vierges; en présence de la victoire complète de l'Eglise, après quelques siècles de lutte, sur le chaos romain et sur la barbarie, il est bien difficile de soutenir que cette éducation des consciences, toute individuelle qu'elle fût aux origines, n'eut pas une immense portée sociale.

Tout le monde sait, pour l'avoir lu dans de grands historiens qui, bien qu'étrangers aux croyances catholiques, ont, par amour de la vérité historique, rendu de solennels hommages au rôle civilisateur de l'Eglise, qu'à partir du V^e^ siècle par exemple, dans cette lente réorganisation qui va de Clovis à Charlemagne, c'est elle qui maintint, au sein du désordre et de l'anarchie, l'ordre et l'autorité ; au sein de la barbarie, la civilisation, en fusionnant les éléments germaniques et romains. ET CE ROLE CIVILISATEUR L'EGLISE LE REMPLIT SURTOUT PAR SES PROPRES MOYENS, A L'AIDE DE LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE, EN S'ADRESSANT AUX CONSCIENCES, AU NOM DE DIEU.

A coup sûr elle ne perdit jamais de vue le but surnaturel que le Christ avait assigné à l'activité humaine,

mais elle rappela en même temps aux fidèles les chemins par où, d'après Lui, devaient s'engager tous ceux qui voulaient atteindre ce but en toute sécurité, les chemins de la charité et de la justice. Et c'est au nom de la charité qu'à son tour l'Eglise restaura dans les sociétés humaines le règne de la justice. Ses efforts tendirent à y multiplier toutes les activités qui pouvaient contribuer à l'affermissement et au progrès du BIEN COMMUN. Par ses soins les campagnes désertes furent repeuplées; les terrains défrichés; l'esclavage aboli; les misères du peuple soulagées. La famille fut reconstituée sur des bases morales; la femme en particulier réhabilitée; des écoles épiscopales et monastiques furent peu à peu ouvertes aux laïques comme aux clercs et aux novices; puis des écoles paroissiales qui plus tard se muèrent en écoles communales.

Que ce travail d'organisation individuelle, familiale, sociale ait demandé du temps; qu'il se soit heurté à des obstacles sans nombre; que, dans les siècles qui suivirent, il y ait eu, même au sein de l'Eglise, des retours de barbarie; que l'individualisme se soit constamment ingénié à barrer la route au progrès en paralysant les efforts de tous ceux, empereurs, rois, princes, papes, évêques, moines, qui tendaient à affermir le règne de la justice dans une atmosphère de plus en plus purifiée par la charité, il faudrait être naïf ou sectaire pour s'en étonner. Il n'en est pas moins vrai qu'au XIII[e] siècle, si calomnié par tous ceux qui ont intérêt à s'attaquer à l'Eglise, la société chrétienne avait atteint à un tel degré de civi-

lisation que celle-ci a toujours fait l'admiration de ceux qui, aujourd'hui encore, ont consacré le meilleur de leur temps et de leurs efforts à la découvrir.

Alors le peuple, au point de vue matériel, n'était ni plus ni moins malheureux que de nos jours; il l'était autrement, voilà tout. Peut-être avait-il moins de moyens de se satisfaire; mais il avait aussi moins de besoins. Il ne manquait ni de blé, ni de vin, ni de viande. On consommait alors plus de viande qu'à notre époque et la viande était, par rapport aux salaires les plus médiocres, à moitié prix de ce qu'elle était avant la guerre. Quant aux salaires, à la campagne ou à l'atelier, ils équivalaient aux meilleurs salaires de nos ouvriers agricoles et industriels. M. d'Avenel l'a établi avec preuves à l'appui dans son HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE LA PROPRIÉTÉ, DES SALAIRES, DES DENRÉES, DEPUIS L'AN 1200 JUSQU'EN L'AN 1800 (1).

Bien payé, le travail était aussi bien organisé. Nul n'ignore en effet que si les origines de la corporation sont antérieures au XIII[e] siècle, c'est seulement à cette époque que l'institution apparaît définitivement établie, et que fut élaborée la législation qui, dans ses dispositions essentielles, devait continuer à la régir jusqu'en 1791. Des corporations, les historiens modernes se sont surtout attachés à signaler les abus, et il n'est pas douteux qu'au cours des siècles des abus s'y glissèrent. Mais il ne

(1) G. D'AVENEL, HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE LA PROPRIÉTÉ, DES SALAIRES, DES DENRÉES, DEPUIS L'AN 1200 JUSQU'EN L'AN 1800; ouvrage deux fois couronné par l'Institut.

faudrait tout de même pas oublier les services signalés qu'elles rendirent à la société par l'organisation du travail. Qu'on lise par exemple le gros volume que M. Martin Saint-Léon a consacré à l'histoire des corporations de métiers (1) et l'on se rendra compte de la portée sociale d'une telle institution. Pendant longtemps les corporations furent, dans la société, la seule force organisée contre laquelle vinrent se briser les efforts sans cesse renaissants de l'individualisme. Il est vrai, le vêtement corporatif que s'était taillé la société du XIII^e^ siècle perdit à l'usage un peu de sa souplesse, et ne parut plus s'adapter aux besoins des siècles suivants ; le XVII^e^ siècle en particulier en fit un vêtement rigide, ou plutôt un corset de fer que brisa la révolution. Mais était-il nécessaire d'en arriver à cette extrémité, et ne pouvait-on, par des coups de ciseaux bien donnés, rendre de sa souplesse primitive au vêtement corporatif, et l'adapter à la taille des âmes d'alors ?

Il est vrai encore, l'égoïsme corporatif est de tous le plus farouche, et à mesure qu'il se développa dans la corporation, la liberté individuelle eut à en souffrir. Mais ne pourrait-on faire aux syndicats d'aujourd'hui le même reproche, et songe-t-on pour cela à les détruire, au lieu de viser plutôt à les améliorer ?

Quoiqu'il en soit, d'ailleurs, des abus auxquels aboutit, dans la suite des siècles, l'égoïsme corporatif, il est intéressant de noter qu'en plein moyen âge, c'est-à-dire

(1) MARTIN SAINT-LÉON, HISTOIRE DES CORPORATIONS DE MÉTIERS; Paris, Alcan, 1909.

à l'époque où les corporations rendirent à la société les plus éminents services, elles furent toutes d'inspiration chrétienne; leur législation en fait foi. En conséquence on ne saurait soutenir, d'une façon absolue, sans porter atteinte à la vérité historique, que la Religion chrétienne, en se bornant de tout temps à provoquer dans les âmes la RÉFLEXION MORALE, en fixant leur regard exclusivement sur la vie intérieure, ait négligé le caractère social du devoir, et développé partout et toujours l'individualisme. C'est exactement le contraire qui est vrai.

Sans parler de la littérature, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture qui, bien que d'inspiration chrétienne elles aussi, portent toutes à cette date la marque d'un authentique nationalisme, et dont nous pouvons apprécier la valeur sociale grâce aux immortels chefs-d'œuvre que le XIII[e] siècle en particulier nous en a laissés (1), est-il permis d'ignorer, après les admirables travaux de Pierre Duhem, que les plus grandes découvertes scientifiques modernes sont dues à l'emploi d'une méthode déjà fixée dans ses grandes lignes au moyen âge, par les meilleurs savants de nos Universités catholiques, dignes continuateurs de Platon et d'Aristote? (2)

Ces hommes de science, ne l'oublions pas, étaient en même temps des hommes d'Eglise, le plus souvent des moines. S'ils s'adonnèrent à la science, ce fut sans doute

(1) EMILE MALE, L'ART FRANÇAIS et L'ART ALLEMAND AU MOYEN AGE; Paris, A. Colin, 1917.

(2) PIERRE DUHEM, LE SYSTÈME DU MONDE. HISTOIRE DES DOCTRINES COSMOLOGIQUES DE PLATON A COPERNIC; Paris, Hermann, 1913-1920, 5 vol.

parce que leur génie les y inclinait, mais ce fut aussi par devoir. Dès lors osera-t-on encore soutenir à leur sujet que leur éducation religieuse, tout individualiste, les a empêchés d'en apercevoir le caractère social, et d'avoir conscience de travailler par leurs recherches et leurs découvertes au progrès de la civilisation ?

Il n'y a pas jusqu'aux philosophes et aux théologiens du moyen âge, à l'époque où nos Universités sont le plus florissantes, qui, par leurs doctrines, et de toute leur énergie intellectuelle, n'aient tenté de paralyser au profit de la vérité catholique, universelle par conséquent, les entreprises individualistes. Ils n'hésitèrent pas pour cela à incorporer à la théologie la philosophie rationnelle du plus personnel, mais du moins individualiste des philosophes, j'ai nommé Aristote.

Je crois bien pour ma part que si, à l'époque de la Renaissance, l'individualisme, sous la forme du libre examen, s'est affirmé avec tant de violence, ce fut surtout pour échapper à cette unité de doctrine à la fois dogmatique et rationnelle, qui donnait à la chrétienté d'alors une si vigoureuse cohésion, et se présentait comme l'armature sociale par excellence. Qu'on me permette d'insister sur ce point, car, bien compris, il peut projeter une grande lumière sur les développements de l'individualisme à travers les âges, et particulièrement à partir de cette époque fameuse qu'on a appelée la Renaissance, jusqu'à nos jours.

Au cours d'une étude remarquable sur la RUINE DE LA CIVILISATION ANTIQUE, à propos de Constantin et

du triomphe du christianisme, l'historien-philosophe Guglielmo Ferrero a porté sur les disputes théologiques d'alors, dans la lutte de l'Eglise contre les hérésies, un jugement qui dénote une grande largeur d'esprit, et une extraordinaire compréhension des événements.

Comment expliquer ce phénomène presque incroyable, s'écrie-t-il ? Ces disputes théologiques, qui ont joué un si grand rôle dans l'histoire du Christianisme, semblent aux hommes modernes, comme d'ailleurs à Constantin, presque une inconcevable folie. Mais une grande question se pose ici. Pour quelle raison toute la force et la sagesse de l'autorité impériale furent-elles impuissantes contre ce délire, ou qui nous semble tel ? Comment les hommes ont-ils pu se haïr, se poursuivre, se massacrer, pendant des siècles, pousser un grand Empire à la ruine pour des questions si absurdes, si subtiles ? Car à nous, qui ne voyons plus ce qui se cachait derrière ces disputes, ces disputes ne semblent avoir pour objet que des mots. Mais juger ainsi, c'est ne pas comprendre un des plus grands drames de l'histoire humaine. Quelle vie prodigieuse prennent ces obscures discussions théologiques, quand on les replace dans le désordre épouvantable de l'immense Empire qui croulait, parce qu'il n'avait plus aucun principe d'autorité solide et sûr pour soutenir l'ordre social : ni l'ancien principe gréco-latin, le principe aristocratique et républicain, consacré par le polythéisme, qui était tombé ; ni le nouveau principe asiatique et monarchique, qui n'arrivait pas à mettre des racines solides. Les luttes théologiques à cette époque ne sont qu'un effort titanique pour constituer une discipline intellectuelle de fer, une doctrine de la vie, indiscutée et indiscutable, résistant à tous les assauts des intérêts et des passions, dans un moment où l'autorité politique chancelait, l'autorité religieuse était encore partagée et faible, et toutes les traditions avaient été bouleversées par les révolutions, par les guerres, par les mélanges des classes et des populations, par les infiltrations des bar-

bares. Si tout était instable dans le monde, les lois, les traditions, les forces de l'Etat, les fortunes et les intérêts des hommes et des familles, que la pensée humaine fût du moins ferme et stable, dans la doctrine que Dieu avait révélée aux hommes au moyen du Messie et des Apôtres, et transmise en une édition authentique, « in æternum » dans les livres saints. Telle est la pensée profonde que l'on trouve au fond de ces luttes théologiques terribles et obscures. Beaucoup, sinon toutes les grandes luttes de l'orthodoxie contre l'hérésie, s'expliquent et se comprennent, quand on se rend compte que derrière les questions théologiques en apparence subtiles et théoriques se cachait la question, bien autrement grave, de l'unité et de la stabilité des doctrines fondamentales du Christianisme, et que cette unité et cette stabilité était la dernière base de l'ordre, dans ce monde qui se décomposait pour ne pas avoir trouvé un principe d'autorité solide et sûr » (1).

On ne pouvait démontrer avec plus de force, bien qu'on puisse donner encore d'autres raisons de son attitude, par exemple des raisons d'ordre surnaturel empruntées au caractère contraignant de la vérité révélée, à quel point l'Eglise s'est toujours acharnée à combattre l'individualisme partout où il se manifestait. Car l'individualisme ne date ni d'aujourd'hui, ni de la Révolution, ni de la Réforme, ni même de la Renaissance; il est aussi vieux que le monde. Le péché originel en est la première manifestation orgueilleuse et douloureuse dont les autres ne furent que l'expression prolongée et plus ou moins accentuée. Les hérésies en particulier, tout le long de l'histoire de l'Eglise et surtout à ses débuts, n'ont été

(1) Guglielmo Ferrero, dans Revue des Deux-Mondes, 15 février 1921 : La Ruine de la civilisation antique.

que des explosions d'individualisme, des reprises plus ou moins violentes, plus ou moins réussies, des prétendus droits de l'individu, au nom de la liberté de pensée, contre les droits de Dieu à imposer à tous une certaine forme de vérité. C'est pourquoi l'Eglise a livré tant d'assauts contre les hérésies. Elle a voulu, non seulement au nom de l'ordre public menacé, comme le dit justement Ferrero, mais aussi au nom des droits de Dieu méprisés, sauvegarder envers et contre tout le caractère social, universel de la doctrine révélée. Et lorsqu'après de longs siècles de lutte, au XIII[e] siècle, un péril nouveau, celui du rationalisme provoqué par l'introduction dans la chrétienté des grands traités scientifiques d'Aristote, accompagnés de ceux d'Avicenne et d'Averroès, menace l'Eglise, celle-ci prend ses précautions pour empêcher qu'une nouvelle manifestation de l'individualisme, plus dangereuse que les précédentes, ne porte atteinte à la vérité orthodoxe.

Il se trouva justement dans l'Eglise, à cette époque, un homme de génie pour deviner la grandeur du péril, et y parer à coup sûr. Saint Thomas d'Aquin prend des doctrines rationnalistes d'Aristote tout ce qui peut servir à l'exposition et à la défense de la doctrine catholique, et incorpore cette philosophie rationnelle éprouvée par l'expérience à la théologie. C'était là évidemment un coup de maître puisque, en prenant la raison elle-même à témoin de la valeur de crédibilité des vérités dogmatiques, on coupait court d'avance à toutes les attaques de l'hérésie contre le dogme au nom de la raison.

Mais l'individualisme, toujours à l'affût d'une revanche éclatante, ne pouvait se résigner à une pareille synthèse, qui bientôt s'imposait à l'attention de tous comme l'expression la plus authentique de la doctrine de l'Eglise. Peu à peu il releva la tête, et en appela de ses raisons à lui contre la raison.

Dans l'Eglise, mais surtout hors de l'Eglise, les protestations s'élevèrent qui, deux siècles plus tard, à la Renaissance, prirent la forme d'une clameur, préparèrent la Réforme, puis la Libre Pensée du XVIII^e^ siècle, et enfin la Révolution.

Rien n'est plus curieux à observer que cette longue lutte épique de l'individualisme contre le catholicisme ; rien en tous cas ne met mieux en évidence le caractère de la doctrine catholique. Sociale, elle l'est par son origine puisqu'elle a été révélée par Dieu de façon à s'imposer à l'intelligence de tous les hommes, et à leur conscience pour régler leur conduite; elle l'est par essence puisqu'elle est une doctrine d'amour faisant aux individus l'obligation d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, et du même coup le prochain comme eux-mêmes par amour de Dieu; mais elle l'est encore, si j'ose dire, HUMAINEMENT, par l'importance de premier plan qu'elle accorde au bien commun de la société sur les biens des individus; par la supériorité qu'elle reconnaît à la justice sociale, qui a le bien commun pour objet, sur les autres vertus, hormis la charité qui vise au Bien commun divin, mais doit s'appliquer en

même temps à promouvoir le règne de la justice, et l'activité des autres vertus.

Cette doctrine sociale que saint Thomas a empruntée à Aristote et qu'il a incorporée à la doctrine chrétienne avec le reste, est essentiellement rationnelle. Qu'on relise Platon, et, après lui, Aristote, on se rendra facilement compte de la façon dont les Grecs entendaient interdire aux entrepreneurs d'individualisme l'accès du terrain politique. Parce qu'ils mettaient le bien commun au-dessus de tout, après en avoir justifié la valeur au moyen de la raison, ils voulaient que tous les citoyens y consacrâssent toutes leurs énergies ; ils n'admettaient pas qu'au nom de la liberté de penser ou d'agir on pût contester ou mettre en péril les droits absolus de l'Etat. Sans doute, en faisant sienne cette doctrine rigoureuse, raide comme la justice qui lui sert de cadre, saint Thomas eut à cœur d'en adoucir les arêtes par la subordination de la justice à la charité, des droits de l'homme aux droits de Dieu. Mais il est visible, à ne l'envisager que dans ses grandes lignes, qu'une conception si sévère, si absolue du devoir social devait exaspérer les fervents de l'individualisme, ceux qui, dans l'Eglise, soutenaient, instinctivement ou à la réflexion, la supériorité de la volonté sur l'intelligence, de l'amour sur la froide raison, et ceux qui, en dehors de l'Eglise, prétendaient protester au nom de la raison personnelle contre ces contraintes rigoureuses de la raison impersonnelle. On a donné le nom de Renaissance à cette période de réaction de l'individualisme contre

la discipline intellectuelle du moyen âge, représentée principalement par la synthèse théologique de saint Thomas d'Aquin, et la scolastique.

Je n'ai pas du tout l'intention d'insister sur ce point. Il y aurait d'abord une injustice flagrante à englober, sous le nom d'individualisme, toute la Renaissance. Car s'il y eut une Renaissance païenne qui, au nom du libre examen, afficha le scepticisme religieux, pratiqua l'immoralité, exalta le dévergondage des mœurs, versa dans un égoïsme féroce, et proclama déjà les droits sacrés de l'individu à l'autonomie, il y eut aussi une Renaissance chrétienne qui continua de croire, de pratiquer la morale traditionnelle, et de se dévouer au prochain. Mais le nom même d'HUMANISTES, dont on a qualifié depuis les partisans les plus orthodoxes de la Renaissance, marque bien la tendance constatée chez la plupart d'entre eux à revendiquer certaines libertés de l'homme contre les nobles servitudes du chrétien. On veut bien continuer de croire et de vivre en chrétien, mais on veut faire aussi à l'homme une part plus large, sinon contre le chrétien, du moins en marge de la vie chrétienne. Et c'est par cette fissure à peine indiquée chez les uns, largement ouverte par les autres, que le fleuve de l'individualisme déversera ses flots tumultueux, et menacera de noyer la chrétienté tout entière.

Quoi qu'en disent certains historiens plus ou moins intéressés à défendre le protestantisme, et à le purifier dans ses sources, la Réforme elle-même est née de cet

esprit-là. Si Luther a eu d'abord l'intention de réformer l'Eglise, qui d'ailleurs ne l'avait pas attendu pour procéder elle-même, lentement mais sûrement, à des réformes nécessaires, il est sûr aussi qu'il s'est détaché d'elle en faisant appel à la LIBERTÉ SPIRITUELLE contre les contraintes dogmatiques; en substituant à l'autorité sans appel de l'Eglise, en matière doctrinale, celle de l'Ecriture interprétée librement, sous l'inspiration du Saint-Esprit. A la base de la Réforme protestante comme de la Renaissance païenne, comme de toutes les hérésies, il y a le libre examen, cette forme subtile, mais accusée, de l'individualisme. Chez les hommes de la Renaissance qui s'en réclament, le libre examen aboutit de plein pied à la libre pensée, tandis que chez Luther et ses disciples il n'y aboutit que par degrés. Mais le fait que le protestantisme lui-même s'est peu à peu transformé en libre pensée met bien en relief le caractère social de la doctrine catholique contre quoi protestants et humanistes se sont dressés avec violence.

La même chose s'est passée au XVIII[e] siècle avec les encyclopédistes, ces pseudo-philosophes qui ont toujours à la bouche ou sous la plume le grand mot de raison, et en font si peu de cas. Sous ce nom de raison, c'est l'individu en eux qui proteste, qui veut reprendre sa liberté, toutes ses libertés, celle de penser et de vivre à sa guise, prétendant tirer de lui seul et de ses efforts individuels sa fin dernière et sa perfection, soutenant la bonté native de l'homme et son droit à l'autonomie la plus absolue.

Quand la Révolution, héritière de la pensée de Rousseau et des encyclopédistes, sous l'impulsion des sociétés de pensée, proclamera au nom de la raison LES DROITS DE L'HOMME, elle ne visera, elle non plus, sous ces grands mots abstraits et sonores qu'à proclamer l'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU, et à étendre les conquêtes de ce libéralisme intransigeant au domaine politique et économique.

Depuis lors nous avons vécu sous ce régime. Aujourd'hui comme autrefois, c'est toujours au dogme catholique que s'en prennent surtout les libres penseurs parce que, dans le conflit des intérêts et des passions, dans la déroute de l'autorité et des lois, dans l'anarchie des doctrines scientifiques et philosophiques, une seule doctrine survit, la religion catholique, qui s'affirme comme une doctrine de vie éminemment sociale, et, en s'imposant de la même manière à tous les esprits, au nom de Dieu, prétend régler leur conduite à tous, et faire converger tous leurs efforts vers l'instauration d'un BIEN COMMUN, divin et humain, qui au détriment de tous les égoïsmes individuels, permettra à chacun de réaliser librement l'idéal pour lequel il a été créé et racheté, l'idéal de l'honnête homme et celui du chrétien.

Que trop de catholiques fidèles à l'orthodoxie aient à leur tour perdu de vue le sens social de cette doctrine, il n'y a pas lieu de s'en étonner dès qu'on veut bien observer que, depuis plus de quatre siècles, ils ont eu à subir les assauts de l'individualisme, et ont été obligés

de respirer dans cette atmosphère délétère de la libre pensée. Si j'ajoute qu'au cours de ces longues années, la tendance naturelle qui pousse quelquefois les croyants les mieux intentionnés à s'affranchir soi-disant de la lettre pour se livrer plus librement aux suggestions de l'esprit, n'a pas manqué d'en détourner un bon nombre des voies de l'orthodoxie vers un mysticisme sentimental et trouble qui les a pour ainsi dire désaxés, on comprendra mieux encore l'espèce de séduction exercée sur eux par un libéralisme qui, le cas échéant, ne dédaignait pas lui-même de prendre une allure mystique, et de substituer la religiosité à la religion.

C'est aussi un fait connu de tout le monde que, depuis la Révolution, l'Eglise a été persécutée, et mise au ban de la société. Presque partout, mais en France surtout, les catholiques ont été l'objet de suspicion de la part de tous les gouvernements; on les a tenus à l'écart de la chose publique. Pourquoi dès lors se seraient-ils intéressés au progrès d'une société qui ne voulait plus d'eux et n'avait l'air de les connaître que pour les brimer? Alors beaucoup se retirèrent dans leur tour d'ivoire, oublièrent qu'ils étaient des citoyens pour ne plus songer qu'à vivre en reclus, comme si la doctrine chrétienne ne leur faisait cependant pas un devoir de vivre en société, coûte que coûte, et d'y remplir toutes les obligations que cette vie leur impose.

Je ne prétends pas donner ici toutes les raisons qui expliquent que le sens social se soit peu à peu émoussé dans les consciences de la plupart des catholiques d'au-

jourd'hui; il y en a d'autres qui valent celles-là, et tiennent soit à une éducation chrétienne mal comprise, soit à l'ignorance religieuse la plus considérable qu'on ait jamais vue. Mais je crois que celles que je viens d'esquisser sont assez convaincantes, et qu'en particulier le seul moyen efficace de remédier à cet individualisme déplorable sera désormais de restituer dans son intégrité la doctrine traditionnelle de l'Eglise, et de remettre les consciences en face de ses exigences sociales, soit en la leur enseignant à nouveau sous ce jour; soit en leur montrant qu'il n'en est pas au fond de plus souverainement libérale, puisque c'est la vérité seule qui délivre, ni de plus apte à répondre à ce besoin de solidarité qui s'affirme un peu partout de nos jours, en réaction contre tous les individualismes libertaires et leurs conséquences désastreuses, dans le domaine de la pensée pure aussi bien que sur le terrain économique.

CHAPITRE II

Fraternité humaine et fraternité divine

L'Evangile pose donc le problème social dans toute son ampleur et avec une admirable netteté. Loin de restreindre la PERSONNALITÉ HUMAINE, il exige qu'elle soit poussée à sa limite puisque, si le chrétien est tenu d'être au moins un honnête homme, il a le devoir aussi de dépasser l'idéal humain pour viser à la réalisation d'un idéal divin. Or le développement de la personnalité ainsi comprise est la négation même de l'individualisme. DANS L'ORDRE DE LA GRACE, TOUT CHRÉTIEN DOIT AIMER DIEU POUR LUI-MÊME ET LE PROCHAIN COMME SOI-MÊME, SOUS L'IMPULSION DE LA CHARITÉ ; DANS L'ORDRE DE LA NATURE, IL EST TENU EN JUSTICE DE RENDRE A CÉSAR CE QUI EST A CÉSAR, C'EST-A-DIRE A CHACUN ET A TOUS CE QUI LEUR EST DU. C'est la volonté amoureuse de Dieu qu'il en soit ainsi, car étant le Créateur de ces deux ordres d'activité humaine, — celui de la nature et celui de la grâce, — Il veut que nous subordonnions l'un à l'autre, sans jamais les séparer. En tout chrétien comme dans le Christ, quoique d'une autre manière, les droits de l'homme demeurent inséparables des droits de Dieu qui en sont le fondement éternel. C'est Dieu Lui-même qui,

de sa propre main, a inscrit au livre de notre conscience, la liste des devoirs correspondant à celle de nos droits.

Voilà ce qu'il s'agit désormais de mettre en pleine lumière, à la portée de toutes les consciences chrétiennes, si nous voulons réagir efficacement contre les menées toujours grandissantes et à peu près universelles de l'individualisme.

Comment justifier d'abord aux yeux de la raison la valeur sociale de la charité chrétienne ? Non seulement les incrédules, mais les croyants eux-mêmes les plus orthodoxes d'intention, se font de la charité des idées fausses ou incomplètes, qui tiennent à une conception erronée de l'amour.

La charité consiste à aimer Dieu pour Lui-même, comme Il s'aime, d'une façon qui dépasse les forces de la nature. S'en suit-il que la charité soit un amour contre nature ? Certains croyants osent le soutenir qui prétendent que l'amour n'est pas la chose du monde la plus profondément naturelle, une expression essentielle de nos tendances natives, mais bien un choix personnel, une sorte de violence faite à la nature par la volonté. En conséquence il faut, selon eux, sortir librement de soi pour aimer Dieu, s'aimer soi-même en Dieu, et le prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu. A la base de l'amour, sous ce triple aspect, il y aurait toujours le renoncement, le sacrifice. L'amour, disent-ils, est essentiellement une violence volontaire, une « blessure », une « langueur », une « mort », qu'il s'agisse d'aimer Dieu, soi-même, ou le prochain.

A cette conception anti-naturelle de l'amour, nous voudrions opposer ici celle de saint Thomas qui fait au contraire de l'amour ce qu'il est en réalité, au regard du bon sens et de l'expérience, la chose la plus naturelle du monde, le fond même de toutes choses, le ressort latent et toujours tendu de nos tendances les plus intimes, de notre activité la plus profondément humaine. C'est par là qu'on voit bien que la charité, toute surnaturelle qu'elle soit en elle-même et en nous, s'harmonise avec la nature. Qu'il s'agisse d'aimer Dieu, soi-même ou le prochain, elle répond à notre besoin le plus naturel, le plus impérieux d'AIMER LE BIEN partout où il se rencontre, de nous unir à lui, de ne faire qu'un avec lui.

Nous commencerons par analyser cette conception naturelle de l'amour sous son aspect trinitaire; puis nous essayerons de montrer l'ampleur que prend une pareille conception appliquée à la charité. Alors, je l'espère, éclatera pour tous les yeux non prévenus le caractère éminemment social de la doctrine chrétienne, qui est par-dessus tout une doctrine d'amour.

I

L'AMOUR NATUREL DE SOI, DE DIEU ET DU PROCHAIN

Il n'y a pas un seul être au monde qui ne tende naturellement vers un bien capable d'enrichir sa pauvreté, de fortifier sa faiblesse, de combler ses besoins,

en un mot de le rendre heureux. Cette tendance naturelle des êtres vers le bien le plus conforme à leur nature, n'est que l'expression vivante et la plus universelle de l'amour. Le bien est ce que toute créature désire : BONUM EST ID QUOD OMNIA APPETUNT. Nous aimons une chose dans la mesure où elle est notre bien (1).

Mais quel peut être le bien auquel aspire une nature aussi complexe que celle de l'homme, pétrie d'esprit et de matière, de raison et de sensibilité ? Une pareille nature ne saurait être considérée comme close et repliée sur elle-même à la manière d'un caillou, sans autre besoin que de durer et d'obéir à la loi d'attraction. Elle est appelée, au contraire, grâce aux sens dont elle est douée, surtout à l'intelligence, à devenir autre chose qu'elle-même, voire, d'une certaine manière, « toutes choses ». De là, chez elle, une double tendance à s'incorporer, sous la forme du bien, les réalités qu'elle appréhende sous la forme du vrai : l'une d'ordre sensible qu'elle partage avec les animaux, l'autre d'ordre intellectuel qui lui est propre au même titre que l'intelligence, la « volonté ». Le bien que je puis vouloir n'a pas plus de limite que l'être que je puis connaître, puisque la VOLONTÉ tient sa raison d'être d'appétit, de tendance, de la nature même de l'intelligence. Rien ne peut être voulu qui ne soit d'abord connu, mais tout ce qui est connu peut être voulu.

(1) SAINT THOMAS, DE DIVINIS NOMINIBUS, ch. IV, leç. 9; «Unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum » ETHIQUE A NICOMAQUE, leç. 1.

Au-delà des biens particuliers qui, chez l'homme, sollicitent sa sensibilité, la raison, sur le champ illimité de l'être, peut découvrir à l'infini des réalités capables d'émouvoir la volonté, de provoquer son désir du bien. Dès lors peut-on soutenir que l'une ou l'autre de ces réalités ou même leur somme apaiseront jamais cette soif de bonheur qui creuse sans cesse le cœur humain? L'expérience universelle nous montre au contraire qu'en fait de biens l'homme demeure insatiable. Au-delà de tous ceux qu'il peut aimer, sa raison en aperçoit d'autres qui, à leur tour, allument son désir, sans fin.

Je me trompe, il y a forcément une fin dernière, un BIEN ULTIME sur quoi s'appuie la volonté pour s'élancer à la poursuite d'autres biens. Cette fin dernière, c'est le bonheur; ce bien ultime, le « bien en général », un bien qui dépasse tous les autres, en défiant toute addition matérielle qu'on en pourrait faire. Nous voulons ou la richesse, ou le plaisir, ou les honneurs, ou la science, ou la sainteté, simplement parce que nous voulons être heureux ; mais ni la sainteté, ni la science, ni les honneurs, ni le plaisir, ni la richesse ne nous rendent heureux, parce que, séparés ou unis, ils ne répondent pas à l'illimité de nos désirs, à notre capacité infinie d'aimer.

Dans son fond, notre volonté est faite pour l'absolu du bien comme l'intelligence pour l'absolu de l'être. De même que rien n'apparaît pleinement intelligible au regard de la raison si elle ne lui trouve sa raison d'être dans un premier Etre dont tout dépende, mais qui ne

dépende de rien, pareillement la volonté jusque dans le relatif reste en quête d'absolu, dans les biens particuliers recherche le souverain Bien. S'il n'y a pas un premier bien à cause de quoi naturellement nous voulions les autres, le vouloir de ceux-ci perd sa raison d'être; il demeure inintelligible. S'il n'y a pas une fin dernière, il n'y en a pas non plus d'intermédiaire. Les anneaux de nos désirs, comme ceux d'une chaîne sans fin, réclament un point d'attache autour duquel s'opère leur déroulement continu.

Mais, à parler concrètement, où trouver ce premier bien, cette dernière fin ? Les hommes en état de se servir de leur intelligence, ceux qu'on appelle les sages, les philosophes, arrivent aisément à identifier l'un et l'autre avec Dieu. Pour ceux dont la foi supplée à la réflexion philosophique, cette identification ne souffre pas non plus de difficulté. Mais la masse des autres, de ceux qui ne sont ni croyants, ni penseurs, n'a pas l'air de se douter d'une pareille identification. La seule chose qui ne fasse aucun doute pour personne, parce qu'elle est la leçon quotidienne de l'expérience, c'est qu'il n'y a dans la nature aucun bien capable de répondre d'une façon satisfaisante à cette tendance foncière de notre volonté au bonheur. Tous nous voulons être heureux ; l'amour nous donne à tous des ailes pour la recherche du bien ; mais, au bout de toutes nos recherches, chaque fois nous replions les ailes, désabusés, tant notre appétit naturel du bien suprême, absolu, de Dieu enfin, dans la mesure où nous pouvons aller à Lui par nos propres

moyens, reste la tendance fondamentale du vouloir humain, chez ceux qui ne s'en rendent pas compte aussi bien que chez ceux qui le savent, le croient ou l'expérimentent.

NATURELLEMENT, déclare saint Thomas, L'HOMME AIME DIEU, LE SOUVERAIN BIEN. Il l'aime évidemment d'un AMOUR DE CONVOITISE ; c'est Lui qu'il cherche dans toutes les réalités où il croit découvrir le bonheur. Mais il l'aime aussi d'un amour désintéressé, encore qu'inconscient. Même sans le savoir, livrés que nous sommes aux déterminations de notre nature intellectuelle, à son orientation primitive, à sa tendance radicale, à son amour originel du bien, nous aimons Dieu plus que nous-mêmes ; nous tendons vers Lui aussi spontanément, aussi naturellement, aussi DIRECTEMENT qu'à notre bien propre. C'est là, d'ailleurs, remarque saint Thomas, avec cette largeur de vue qui est la marque de son génie, le sort de toute créature, de l'animal, de la plante, de la pierre autant que de l'homme, quoique chaque créature aime Dieu à sa façon, selon sa capacité d'aimer (1).

Au premier abord, cette affirmation semble choquer le bon sens, être une gageure. En réalité, elle ne choque que notre façon tout INDIVIDUALISTE d'envisager l'univers.

(1) SAINT THOMAS, QUODLIBET 1 à 8: Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam: insensibilia naturaliter; bruta vero animalia sensitive; creatura vero rationalis per intellectualem amorem qui dilectio dicitur.

Habitués que nous sommes à proclamer l'autonomie de l'individu et à y croire, nous le sommes aussi à séparer ce que Dieu a uni; à considérer l'univers en général, avec toutes ses espèces, y compris l'espèce humaine, la société, la famille elle-même, comme de simples juxtapositions d'individus, sans liens entre eux, préoccupés seulement de leur bien propre et des moyens pratiques de se le procurer.

Cette vue courte est une construction de l'esprit, élaborée sous la pression de l'intérêt et le choc des passions, sans rapport avec la réalité.

Au contraire, pour saint Thomas, d'accord en cela avec le bon sens, l'unité de l'individu n'est pas seulement cette unité égoïste, fermée, que comporte le corps humain. L'individu participe avant tout à l'unité de son espèce, et, faut-il ajouter, à l'unité de l'être.

Un individu est un dans l'exacte mesure où il est, car l'unité est une propriété transcendentale de l'être; elle le suit dans toutes ses manifestations, en reflète toutes les nuances.

Dieu est plus un que n'importe quel être; l'ange est plus un que l'homme; un homme est plus un qu'une pierre. Cela va de soi, si l'on comprend qu'entre la pierre, l'homme, l'ange et Dieu, il y a une différence de degrés dans l'être qui forcément se retrouve dans ses propriétés.

Mais dès qu'on franchit la limite des êtres dont la nature spirituelle, à cause de cette spiritualité même, ne souffre de division d'aucune sorte, tels les anges, et

qu'on en vient aux êtres composés de forme et de matière, comme l'homme, alors leur unité, elle aussi, se dédouble. Il y a d'abord l'unité d'espèce à laquelle tous participent formellement ; puis l'unité individuelle que la matière leur impose à chacun au sein de cette espèce en la limitant. La première est évidemment supérieure à la seconde. Car la nature considérée spécifiquement est un tout dont les individus ne sont que les parties. Aussi bien est-elle plus UNE que ne sont UN les individus humains qui l'incarnent. Elle n'a pas besoin de tel ou tel individu pour subsister, alors que tous les individus ne sont et ne subsistent que par elle.

Cette notion du « tout et de la partie » qu'on trouve déjà dans Aristote, saint Thomas l'a exploitée de façon merveilleuse. Des sommets de l'abstraction, il l'a fait descendre dans la réalité, ou plus exactement, l'ayant trouvée dans la réalité, il l'en a abstraite pour rendre la réalité intelligible. Essayons de le suivre sur ce terrain, nous comprendrons mieux pourquoi il est vrai de soutenir que toute créature aime naturellement Dieu plus que soi-même.

L'expérience prouve que, dans un tout organisé, les parties ont une tendance à se sacrifier pour le tout. Prenons le corps humain. Si la tête est en péril, d'instinct la main se sacrifie pour défendre la tête d'où dépend la vie du corps. Dans une société, il arrive qu'un bon citoyen s'expose même à la mort pour sauver le bien commun menacé (1). Pourquoi cette attitude? La raison en est

(1) Saint Thomas, Quodlibet 1 à 8.

à la fois simple et profonde. Qu'est-ce que la main sans le corps; un citoyen sans la société dont il fait partie; un homme sans la nature humaine; un individu d'une espèce donnée sans cette espèce?

LA PARTIE D'UN TOUT EST QUELQUE CHOSE DU TOUT, ELLE N'EST QUE PAR LUI. En lui seulement, et par lui, elle a sa raison d'être, elle vit, elle est heureuse. Si vous la séparez de ce « tout » dont elle n'est qu'une participation, elle périra comme la branche détachée de l'arbre, le rayon de son foyer. Au contraire, si vous l'abandonnez à son instinct naturel, à sa tendance de partie, elle communiera au tout; elle se perdra en lui pour mieux se retrouver. Le bien du tout reste son propre bien. On ne doit donc pas considérer la tendance d'une partie à part de celle du tout, et moins encore la lui opposer. Ce serait amputer le corps de ses membres, ou vouloir que la branche continue de vivre une fois détachée du tronc.

A bien considérer les choses, il est clair que l'individu qui incarne une nature, mais ne la possède pas dans sa plénitude, puisque d'autres par milliers l'incarnent avec lui, préfère à son individualité bornée le principe vital qui le déborde, auquel en définitive il doit d'être ce qu'il est. Pour des motifs que nous expliquerons, où entre une grande part d'ignorance ou d'irréflexion, il arrive que les hommes se préfèrent individuellement à la nature humaine, agissent contre elle, emploient par exemple leur raison à être déraisonnables, satisfont en eux les besoins de la matière au détriment

de l'esprit. Mais cette violation consciente des droits de la nature, de ce qu'on pourrait vraiment appeler LES DROITS DE L'HOMME, montre bien qu'abandonnés à leurs instincts de partie, les individus ont une tendance naturelle à se sacrifier au tout, et qu'il faut un effort de volonté pervertie pour les détourner de ce sacrifice. Au contraire, la volonté avertie d'un individu, j'entends une volonté réglée par une raison prenant conscience du véritable rôle des parties dans un tout, cherchera sans doute son bien propre, mais ne le voudra qu'en liaison avec le bien du tout, ce que nous appelons le BIEN COMMUN, puisque, sans celui-ci, il n'y aurait même pas de bien propre, pas plus qu'il ne pourrait exister de parties sans le tout. Le bien commun de l'individu comme tel, c'est le bien rationnel, auquel tous les autres doivent être non sacrifiés, mais subordonnés.

Dans une famille bien organisée, chaque membre ayant conscience de ce qu'il lui doit, travaillera au bien commun du foyer, et au besoin s'y sacrifiera.

Dans une société bien organisée, tout citoyen se rendant compte de ce qu'il doit à la société, reversera au bien commun tout ce qu'il en aura reçu pour continuer de le recevoir, et, si ce bien commun est en danger, s'exposera même à la mort pour le sauver (1). Il en va de même, toute proportion gardée, de l'homme par rapport à l'humanité.

Elevons-nous maintenant au-dessus de ces organismes restreints tels que l'individu, la famille, la société,

(1) SAINT THOMAS, QUODLIBET 1 à 8.

l'humanité. Envisageons l'univers dans son ensemble. Alors nous remarquerons que le BIEN COMMUN DE L'UNIVERS, C'EST DIEU MÊME (1). Car Dieu seul est la raison d'être totale, — cause première et fin dernière — de l'existence et de la bonté des êtres qui le composent. L'univers détaché de Dieu reste incompréhensible. En vérité Dieu n'est pas l'ensemble des créatures; encore moins en fait-il partie. Mais il est l'Etre même, en soi, infini, séparé, dont tous les êtres, produits par Lui, sont des participations, des similitudes. Tous, dans ce sens, sont QUELQUE CHOSE de LUI (2).

En tous cas ils ne sont et ne vivent que par Lui. Voilà pourquoi, conclut saint Thomas, tous, quoique chacun à sa manière, aiment Dieu naturellement plus qu'eux-mêmes (3).

Puisque nous sommes quelque chose de Dieu, comme la partie est quelque chose du tout, entre l'amour de soi et l'amour de Dieu il ne saurait y avoir d'opposition. Au contraire, il y a continuité et parfaite harmonie.

J'aime Dieu pour moi d'un AMOUR DE CONVOITISE puisqu'il est MON bien, le seul capable d'étancher la soif de bonheur qui me brûle. J'aime ainsi naturelle-

(1) SAINT THOMAS : IBID. Manifestum est quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus.

(2) SAINT THOMAS : I P. Ia, Q. LX; a. 5. Quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum.

(3) ID., IBID.

ment l'eau que je bois, le pain que je mange, la fleur que je respire. Mais naturellement aussi, bien qu'inconsciemment, j'aime Dieu plus que moi-même d'un AMOUR DÉSINTÉRESSÉ, POUR LUI-MÊME, puisqu'il est en plénitude ce que je ne suis qu'en partie, puisque mon bien est son bien.

Par l'amour de convoitise, je considère Dieu comme un bien qui fait partie de moi-même, et que je fais mien en l'aimant (1) ; par l'amour d'amitié (2) je me considère comme faisant partie d'un vaste ensemble qui m'englobe, suspendu à Dieu comme toutes les gouttes d'un fleuve immense le sont à la source qui les alimente. Coupez un fleuve de sa source, il n'y a plus de fleuve; isolez-en les gouttes, elles s'évaporeront.

Pareillement détachez de Dieu, par la pensée, une partie quelconque de l'univers, elle cessera d'exister, puisqu'elle perdra aussitôt sa raison d'être efficiente et finale. Par contre, abandonnez chaque être à son instinct de conservation, il remplira, dans l'univers, sa fonction de partie s'attachant au tout, y voyant un autre soi-même, l'aimant plus que soi-même. Car LE BIEN DE LA PARTIE EST POUR LE BIEN DU TOUT.

(1) « A supposer, en effet, que Dieu ne fut d'aucune manière le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu », SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 26, a. 13, ad 3.

(2) Le mot d'amitié appliqué à l'amour naturel et instinctif de ce « tout divin » dont nous faisons partie paraîtra peut-être ici un peu prématuré. Il est clair que la charité, pour être une amitié, requiert d'autres conditions dont nous parlerons plus loin. Mais nous employons ici le mot d'amitié par opposition à l'amour utilitaire, au sens large où il sous-entend seulement l'amour d'un autre soi-même. C'est du moins là une condition indispensable à toute amitié.

A ces hauteurs, l'amour de Dieu n'est pas seulement une forme de l'amour de soi; c'est l'amour de soi qui, au fond, n'est qu'une forme de l'amour de Dieu.

Il faut lire dans le livre « Contre les Gentils », les chapitres que saint Thomas consacre à cette question capitale. Après avoir rappelé et prouvé que Dieu est la Fin de toutes choses, il montre que toutes tendent naturellement à ressembler à Dieu, et en cela aiment Dieu plus qu'elles-mêmes. Toutes en effet sont des similitudes de Dieu, de l'atome jusqu'à l'ange; toutes sont, à des degrés divers, des participations de son être, plus spécialement de sa bonté. Dans la mesure exacte où elles remplissent leur fonction d'image, elles se rapprochent instinctivement du modèle, et, inconsciemment ou non, selon qu'il s'agit d'être matériels ou spirituels, préférant le modèle à l'image, tendent vers Lui par delà l'objet particulier qu'elles visent, l'aiment par-dessus tout (1).

Ailleurs encore saint Thomas écrit ces fortes paroles : « Aimer Dieu par-dessus toutes choses est quelque « chose de connaturel à l'homme, et aussi à toute « créature même irrationnelle, même inanimée, selon « la manière d'aimer qui convient à chaque créature. « Il est manifeste que le bien de la partie est pour le « bien du tout; d'où chaque chose en particulier, par « un mouvement naturel d'appétit ou d'amour, aime

(1) Saint Thomas, Contra gentes, Lib. III, Cap. XVI, XVII, XVIII, XIX, XX.

« son bien propre pour le bien commun de l'univers « qui est Dieu (1) ».

En définitive, cela revient à dire que, dans un « tout naturel » comme l'univers, une partie n'a pas d'individualité ou d'unité qui puisse s'opposer normalement à l'individualité ou à l'unité du tout.

Le péché consiste précisément dans cette opposition, non pas naturelle, mais volontaire. TOUT PÉCHÉ EST UNE MANIFESTATION CONSCIENTE ET ANORMALE D'INDIVIDUALISME; l'attitude d'une partie qui ne veut plus remplir vis-à-vis du tout sa fonction de partie, et, devant Dieu, se pose elle-même comme un tout; le néant qui se dresse contre l'être, le rayon qui se détache de son foyer, avec la prétention de rayonner seul. Jusque dans les plus monstrueux péchés, dit saint Thomas, c'est à Dieu que tend réellement l'inconsciente volonté du pécheur (2). Car, dans le péché, il y a deux choses : le bien que recherche le pécheur et vers lequel le porte inconsciemment son amour naturel du Souverain bien; puis la façon désordonnée, mais réfléchie, qu'il met dans sa recherche, et qui le détourne volontairement de Dieu.

Sans le péché originel, l'homme créé « en état de grâce et d'innocence » aurait soumis ses intérêts « propres » à ceux de Dieu aussi spontanément que la main s'expose pour le salut du visage, ou la femelle pour ses petits. Dans cet « état », il n'aurait pas eu besoin d'une grâce spéciale ajoutée à ses dons naturels pour

(1) SAINT THOMAS, Ia, IIæ, q. 109, a. 3.
(2) SAINT THOMAS, DE MALO, q. 16, a. 3. ad II; 2.8, a. 2.

aimer Dieu naturellement par-dessus toutes choses, tandis qu'il en a besoin maintenant pour assainir sa nature déchue (1). Mais il ne faut pas se méprendre ici sur la pensée de saint Thomas. Pour lui, les pécheurs eux-mêmes gardent inconsciemment l'amour naturel et souverain de Dieu (2). C'est seulement dans LA VIE RATIONNELLE ET LIBRE que l'ordre de la nature a été perverti par le péché : SECUNDUM APPETITUM VOLUNTATIS RATIONALIS.

« Il y a donc, chez les êtres qui raisonnent, comme deux « plans d'appétition. En tant qu'ils sont des êtres de la nature « (NATURALITER) ils aiment Dieu plus qu'eux-mêmes et ne le « savent pas. En tant qu'ils conçoivent et raisonnent (RATIONA- « LITER) ils s'aiment eux-mêmes plus que Dieu. » (3).

L'amour humain, en effet, s'il vise à l'universel, à l'absolu, en vertu de sa tendance naturelle, est en même temps réalisateur. Au contraire de l'intelligence qui idéalise la réalité, l'amour veut réaliser les idées de bien que l'intelligence lui fournit; l'intelligence se nourrit d'abstractions, l'amour de réalités. Or, dans l'ordre naturel, c'est à travers l'idée de Dieu seulement que nous atteignons Dieu; c'est sous les espèces du « bien en général » que nous tendons au Souverain Bien. Mais comment aimer d'amitié le « bien en général »; comment l'aimer « pour lui-même», puisqu'il ne subsiste

(1) SAINT THOMAS, Ia IIæ, q. 109, a. 3.
(2) SAINT THOMAS, Ia IIæ, q. 60, a. 5, ad 5.
(3) ROUSSELOT. POUR L'HISTOIRE DU PROBLÈME DE L'AMOUR AU MOYEN AGE, Münster, 1908.

pas en lui-même? D'où la tentation chez l'homme de préférer au Souverain Bien que sa volonté n'atteint pas dans sa substance, son bien propre qu'il réalise dans sa personne, et tous les biens limités, mais concrets, qui peuvent contribuer à l'augmenter. Aussi, à la réflexion, l'amour de convoitise l'emporte-t-il sur l'amour d'amitié; l'amour du soi sur l'amour de Dieu. Au lieu de jouer naturellement son rôle de partie dans le concert des êtres qui tous, à leur manière, chantent la gloire de Dieu, d'adapter sa raison à l'accomplissement de ce rôle, et de changer une tendance instinctive, un amour naturel de Dieu en un amour rationnel et libre, l'homme se sert de sa raison, autant qu'il le peut, contre lui-même et contre Dieu. Il se détache du « tout divin » et se considère lui-même comme un tout; il ne recherche pas le bien de l'ensemble, qui se confond avec le bien divin, au profit de son « bien privé », mais sacrifie à son bien privé mal entendu le bien de l'ensemble; en un mot il préfère en lui la créature à Dieu.

Cependant, à bien considérer les choses, l'homme qui agit ainsi et croit s'aimer, ne s'aime pas. Il n'aime pas en lui ce par quoi il est vraiment lui-même, son esprit. Au Souverain Bien, seul capable de contenter son désir d'infini, il préfère des biens partiels, passagers, finis. Il oublie que l'esprit est l'homme même, plus vraiment que le corps, et que, suivant une loi fondée sur l'essence même de l'esprit, tout aussi naturelle que les lois qui régissent le monde physique, c'est se gagner soi-même, avancer et améliorer son esprit que de savoir

sacrifier sa sensualité à l'ordre universel, subordonner son bien privé au Souverain bien, remplir sa fonction de partie dans le but universel, plutôt que d'y jouer au tout quand on doit y faire simplement figure de partie.

Il en va du bonheur de l'homme comme de la beauté d'une symphonie. Tout, ici, doit contribuer à l'harmonie de l'ensemble, même les dissonances, pourvu seulement qu'elles se résolvent dans un accord parfait. Ainsi l'homme, dont la nature est double, s'il s'aime vraiment en tant qu'homme, doit accorder sa volonté rationnelle et libre avec la tendance fondamentale de cette volonté au Souverain Bien; il doit pour cela se résigner à faire sa partie dans le grand concert de l'univers, aimer Dieu plus que tout, et sacrifier des biens caduques au Souverain Bien. A cette condition, il s'aimera vraiment lui-même puisqu'il entrera en possession, sous la forme du bien spirituel, de ce Souverain Bien dont le bien spirituel est en lui la plus haute participation.

Il aimera aussi tous les autres êtres selon leur degré de participation au Souverain bien. CETTE CONCLUSION EST RIGOUREUSE. Car comment ne pas aimer dans les autres, où on le retrouve, Celui qu'on se flatte d'aimer en soi, et plus encore pour Lui-même ? Serait-ce vraiment l'aimer que de ne pas l'aimer partout où il se manifeste, et selon les degrés de cette manifestation ? Il est clair que cet amour des autres, tout aussi naturel que l'amour de soi et l'amour de Dieu, reflétera la

marque des réalités sur lesquelles il se portera, et de leur similitude avec Dieu et avec nous.

Naturellement nous aimons tous les êtres de l'univers dont nous sommes solidaires, et qui avec nous constituent cet ensemble organisé dont DIEU EST LE BIEN COMMUN.

Cependant cet amour universel des créatures n'est pas exclusif d'autres amours. Naturellement aussi nous aimerons les hommes plus que les bêtes et plus que les choses, parce que l'image de Dieu y est plus ressemblante que partout ailleurs, et que, dans le grand tout de l'univers, l'humanité en est un dont les hommes font partie avec nous au même titre d'être raisonnables et libres, créés à l'image de Dieu.

Nous aimerons naturellement nos concitoyens plus que les autres hommes, parce que la Société dont nous faisons partie avec eux nous rapproche plus les uns des autres que l'humanité, et plus aussi de Dieu qui a créé les sociétés précisément pour que les individus, PAR L'INTERMÉDIAIRE DU BIEN COMMUN, où tous ont le droit de puiser ce qui est nécessaire à la réalisation de l'idéal humain, s'élèvent plus facilement jusqu'à Lui.

Nous aimerons naturellement nos parents plus que nos concitoyens, parce qu'au sein de la société politique la famille est la société naturelle par excellence, sans quoi il n'y aurait ni individus, ni nation, ni humanité. Nos parents sont plus proches de nous que ne le sont les autres hommes, et plus que les autres hommes ils nous rapprochent de Dieu, puisque c'est d'eux après Dieu

que nous tenons la vie, et par eux que nous la développons dans le sens où l'exige la raison.

Il n'y a donc rien de plus naturel que l'amour sous ce triple aspect de l'amour de soi, de Dieu et du prochain, du moment que c'est en vertu de notre nature que nous tendons de cette manière au bien qui la perfectionne, et lui permet la réalisation de son idéal.

Mais alors que vient ajouter à l'ordre de la nature celui de la grâce, à cet amour naturel la charité, lorsqu'elle nous oblige à aimer Dieu par-dessus toutes choses, nous même et le prochain comme nous-même pour l'amour de Dieu ?

C'est à cette question précise que nous allons essayer de répondre pour montrer dans quel sens profond la charité est une vertu sociale et vient s'ajouter à la nature, non pour la détruire, mais pour la perfectionner.

II

Amour naturel et amour surnaturel

C'est une opinion assez répandue — je le rappelais au début de ce chapitre — que, par son caractère surnaturel, la charité chrétienne n'a rien à attendre de la nature, si même elle n'est pas un effort contre-nature. La preuve en est, nous dit-on, que nous avons besoin d'une grâce spéciale pour remplir les obligations de la charité. Or cela ne serait pas si nous aimions naturelle-

ment Dieu pour Lui-même, d'un amour désintéressé, et le prochain comme nous-même pour Dieu.

Cette objection assez spécieuse va nous aider à placer le problème de la charité sur son véritable terrain.

Pourquoi avons-nous dit que l'homme aime naturellement Dieu plus que lui-même, sinon parce qu'il fait partie d'un tout immense dont Dieu est le Bien commun, et que c'est la loi des parties, tout en recherchant leur bien propre et pour mieux l'obtenir, de rechercher celui du tout, de ne vivre que par lui et pour lui ?

Mais si nous avons naturellement besoin de Dieu à ce point que notre amour de Dieu se présente comme la forme la plus haute de l'amour de soi, et l'amour de soi comme la mesure de l'amour de Dieu, par contre il est sûr que Dieu, Lui, n'avait pas besoin de nous, et qu'autant notre amour de Dieu est naturel et nécessaire, autant celui qu'il nous porte est surnaturel et gratuit.

En effet, nous enseigne l'Eglise, s'il est au monde un Etre qui pouvait, sans s'amoindrir, s'offrir le luxe d'une éternelle solitude; qui était libre de ne penser qu'à soi et de n'aimer que soi, n'ayant besoin de rien ni de personne, c'était Dieu, l'Etre même, la Perfection absolue. Il le pouvait d'autant mieux, à en croire la Révélation qu'Il a daigné nous faire à ce sujet, que sa solitude n'avait rien d'un sublime isolement. Père, Il donnait éternellement naissance à un Fils, expression substantielle et vivante de sa propre pensée, d'une pensée égale en tout à son être infini ; et, éternellement

aussi, explosait entre le Père et le Fils, fruit de leur mutuelle contemplation, un amour non moins substantiel et vivant, le Saint-Esprit. Ainsi s'affirmait au sein de la Trinité glorieuse des personnes l'unité féconde de l'Etre divin.

Quelles allaient être, dans le temps, les conséquences de la pensée éternelle d'un Dieu s'abandonnant spontanément aux suggestions de sa Bonté infinie? Le fait est qu'à se voir si beau, si bon, si intelligent, si pleinement heureux, Dieu n'eut qu'à écouter les pressantes pulsations de son cœur pour se décider à rompre le cercle de sa bienheureuse solitude, donner le jour à des êtres qui, à l'horizon de sa pensée éternelle, à travers le prisme éclatant de son Verbe, lui apparaissaient déjà, sans se distinguer réellement de Lui, comme le rayonnement idéal de ses perfections; puis, en les créant à son image, en les faisant participer à sa propre nature, sous les divines espèces de la grâce, permettre à tous ceux qui le voudraient de le connaître comme Il se connaît, de l'aimer comme Il s'aime.

Je n'ai pas à raconter ici dans le détail cette étrange aventure de l'amour divin, ni à suivre Dieu sur tous les chemins où l'a conduit son amour des hommes. On en connaît les principales étapes : la Création, l'Incarnation, la Rédemption, la Sanctification, et, entre toutes, celle à laquelle elles aboutissent, la Prédestination. Ce que je tiens à faire remarquer, c'est que le seul fait de s'être abandonné aux sollicitations de son cœur, d'avoir cédé librement à cette loi magnifique du Bien

qui est de se répandre (BONUM EST DIFFUSIVUM SUI), Dieu a effacé en Lui jusqu'aux apparences de l'égoïsme pourtant le plus sacré qui se puisse concevoir, et a créé des êtres destinés, pourvu seulement qu'ils y consentent, à communier à son Etre, à vivre de sa vie, à ne faire qu'un avec Lui, en ce monde et dans l'autre. Sa bonté infinie, en nous donnant la grâce, cette sève divine, ne pouvait inventer des moyens plus efficaces de nous élever jusqu'à Lui.

C'est à cause de cette Bonté souveraine propre à Dieu, ne l'oublions pas, que nous devons l'aimer à notre tour. La Foi nous enseigne que la même charité dont son cœur a brûlé pour nous est répandue par Lui dans notre cœur à nous (1) ; que Dieu Lui-même, en la personne du Saint-Esprit, habite en nous; qu'Il y provoque notre charité (2) ; que nous sommes les temples du Saint-Esprit (3). Il s'ensuit qu'en aimant Dieu pour Lui-même et comme Il s'aime, à cause de sa Bonté infinie — sa grâce nous le permet — nous devons adapter notre charité à la sienne, aimer tous ceux qu'Il a aimés pour les mêmes motifs, nous d'abord et le prochain comme nous-même. Car il a créé tous les hommes par amour, les a tous rachetés, veut le salut de tous, et offre sa grâce à tous.

Telle est, en résumé, la doctrine de l'Eglise. Nous ne pourrions nous flatter d'aimer Dieu pour Lui-même, d'un

(1) SAINT PAUL, AD ROMAN. V. 5 : Charitas dei diffusa est in cordibus nostris.
(2) IBID, VIII, 26; XV, 13.
(3) SAINT PAUL, AD CORINTH., VI, 19; XIII, 3 (etc.).

amour surnaturel et désintéressé, si cet amour ne nous portait jusqu'où l'a porté pour nous le sien ; s'il ne s'étendait à tous ceux que, dans sa bonté, il a associés avec nous à ses dons, en se constituant notre BIEN COMMUN, bien transcendant à tous ceux vers lesquels notre nature nous porte, y compris le Souverain Bien, du moins si nous considérons la façon dont la charité dépasse la nature en nous associant à l'être, à la vie même de Dieu.

L'INDIVIDUALISME N'A PAS LE DROIT DE CITÉ DANS LE ROYAUME DE DIEU. Un chrétien qui a la charité ne peut aimer Dieu sans s'aimer soi-même et le prochain comme soi-même pour Dieu.

Au regard de Dieu qui se donne, c'est-à-dire crée, s'incarne, nous rachète, nous sanctifie et ne demande qu'à nous glorifier, tous ensemble nous ne faisons qu'un. Nous sommes un seul corps, dit saint Paul, dont le Christ est la tête, et nous les membres (1). « Mon Père, « s'écriait le Christ, qu'ils soient un comme vous et moi « nous ne faisons qu'un » (2). « Aimez-vous les uns « les autres comme je vous ai aimés » (3). « Aimez « Dieu par-dessus tout et votre prochain comme vous-« même (4). »

Il n'y a pas trois charités, séparées l'une de l'autre par des cloisons étanches, dont on puisse se servir à volonté. C'est un même courant d'amour qui descend de Dieu à nous et remonte de nous à Dieu, enveloppant et

(1) SAINT PAUL, Epître aux Romains, XII, 4, 5.
(2) SAINT JEAN, Evangile XVII, 2 : ut sint unum sicut et nos.
(3) ID. IBID.; IBID. XIII, 34 : Diligite invicem sicut dilexi vos.
(4) SAINT LUC, X, 27.

pénétrant de ses effluves, dans ce va-et-vient continuel, l'humanité entière. Que nous aimions Dieu par-dessus tout et nous-même plus que le prochain, c'est l'ordre même de la charité (1) ; mais que nous n'aimions pas le prochain comme nous-même pour Dieu, parce que DIEU L'A ASSOCIÉ AVEC NOUS A LA DIFFUSION DE SA BONTÉ (2), en le divinisant, ce serait porter atteinte aux droits de Dieu, violer dans son principe même la charité.

Il y a parallélisme, on le voit, entre l'ordre de la grâce et l'ordre de la nature, dès qu'on envisage nos relations d'amour avec Dieu. La différence ne provient entre ces deux ordres que des MOTIFS SURNATURELS qui nous obligent, en notre qualité de chrétien, à aimer Dieu, et le prochain comme nous-même pour Dieu, puis DES MOYENS SURNATURELS requis pour conformer notre conduite à ces motifs.

Dieu aurait pu limiter le don de soi à l'ordre naturel, créer des êtres capables, par leurs propres moyens, de tendre vers Lui, de s'aimer naturellement les uns les autres pour la part de divin qu'Il aurait mise en eux, et les aurait unis, comme nous avons vu que sont unies et s'aiment entre elles, naturellement, les parties d'un tout organisé en qui elles ont leur raison d'être, et qui ne vivent que pour lui.

Mais nous savons par la Révélation que Dieu ne s'en est pas tenu là. Il a voulu élever l'homme jusqu'à Lui,

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. XXVI, a. 2, 3, 4.
(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. XXVI, a. 4 et 5.

l'a appelé à vivre de sa propre vie en lui permettant de Le connaître comme Il se connaît, de L'aimer comme Il s'aime. Or il est clair que pour mener une pareille vie, la nature humaine ne suffit pas ; que les moyens dont elle dispose, même dans sa tendance naturelle vers Dieu, sont trop courts; que de nous-même nous ne pouvons nous hausser jusqu'à ces sommets divins. C'est pourquoi, en vue de cette Fin surnaturelle à atteindre, Dieu nous a donné des moyens proportionnés, LA GRACE, dont saint Pierre nous déclare qu'elle est « une participation de la nature divine » (1) quelque chose de Dieu même en nous, qui nous met au niveau de Dieu.

Est-ce à dire cependant que l'ordre de la grâce ne soit pas conforme à celui de la nature, tout en le dépassant, et qu'à notre amour naturel de Dieu s'oppose la charité?

Pour répondre à cette question, il suffit de songer qu'il n'y a pas deux Dieux, mais un seul vers lequel tend la nature, et nous élève la grâce. En conséquence, la grâce, par la façon supérieure dont elle nous mène à Dieu, peut bien dépasser la nature, mais, d'une certaine manière, en s'appuyant sur elle. Nous avons établi que c'est par la volonté, considérée dans sa détermination fondamentale d'appétit universel, que la nature humaine tend vers Dieu, sous les espèces du « Bien en général ». Or la charité est précisément une vertu de la vo-

(1) SAINT PIERRE, 2e EPÎTRE, I, 4.

lonté qui vient s'emparer de cette tendance naturelle, et la fortifier en la surnaturalisant (1).

Il n'y a donc au fond, du moins sous cet aspect, rien de plus naturel que l'amour surnaturel de Dieu. La charité ne serait contre-nature que si elle s'imposait à nous du dehors, et nous dirigeait dans un sens contraire à nos tendances naturelles. Mais cette conception « extrinséciste » est absurde. En tous cas, ce n'est pas celle d'un saint Thomas. Pour lui, Dieu est l'auteur de la grâce comme de la nature. Or, dans l'ordre de la nature, Dieu est déjà plus intime à nous-même que nous le sommes nous-même (2). Il est notre principe et notre fin; nous nous appuyons sur Lui pour tendre vers Lui. Notre action, qu'elle soit surnaturelle ou naturelle, demeure suspendue à la sienne. Ce n'est pas parce que Dieu, mû seulement par le besoin de se donner davantage, resserre nos relations avec Lui, nous infuse de sa propre vie, répand sa charité dans nos cœurs, met sa gloire à habiter en nous, qu'Il peut être accusé de violenter la nature humaine. Bien au contraire, il accentue nos tendances innées vers Lui; il en prolonge le mouvement, il le fortifie. En imprégnant notre nature de sa grâce, et notre volonté en particulier de sa charité, il nous communique son propre élan vital, nous permet ainsi de l'atteindre, non plus seulement à travers l'idée du bien en général, et selon une lointaine similitude

(1) Saint Thomas, Ia P. Q. 8, art. 1. Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

(2) Saint Thomas, IIa IIæ, Q. 24, art. 1, et sq.

que réalise la vie de l'esprit, mais en Lui-même, dans sa propre substance, aussi concrètement que possible, puis, si nous soutenons jusqu'au bout notre effort d'assimilation surnaturelle, pour toujours.

Ainsi la charité fait de nous des dieux au profit même de l'homme; elle surélève la nature en la surnaturalisant. Dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la nature, nous retrouvons Dieu au principe et au terme du mouvement qui nous emporte vers Lui. De ce qu'une telle faveur n'était pas due à la nature, on aurait tort d'en conclure que celle-ci n'y trouve pas son plein épanouissement.

Il en va de même de l'amour du prochain comme nous-même pour Dieu. A la FRATERNITÉ HUMAINE créée par la participation de tous les hommes au don de Dieu que représente la nature, vient s'ajouter la FRATERNITÉ DIVINE née de la grâce. Puisque l'amour de Dieu, tel que l'exige notre participation à la nature divine, s'étend à tous les hommes; puisque tous sont appelés à vivre de Lui, comment pourrions-nous prendre sur nous de restreindre le don de Dieu, de penser à notre salut personnel sans songer au salut des autres, d'éteindre en nous la flamme de la charité fraternelle ?

Le Christ ne nous a-t-Il pas demandé d'aimer les autres comme Lui-même nous a aimés ? Il a vécu et il est mort pour tous, il offre sa grâce à tous, il continue de vouloir le salut de tous. L'Eglise, son chef-d'œuvre, est considérée par Lui comme un corps mystique dont il est la tête et nous les membres. Tous les mem-

bres, pour vivre, doivent se serrer autour de la tête; tous les membres du corps sont quelque chose du corps. Il n'est permis à aucun de mépriser les autres; tous ensemble ne font qu'un. Si l'un d'entre eux souffre, tous les autres souffrent jusqu'à sa guérison. Voilà pourquoi la charité chrétienne nous fait un devoir d'aimer tous les membres du Christ, les pécheurs comme les justes, nos amis et nos ennemis, ceux qui luttent, ceux qui expient, ceux qui triomphent.

Le dogme de la COMMUNION DES SAINTS n'est que l'expression la plus haute de la charité fraternelle, de cette fraternité divine qui vient pour ainsi dire au-devant de la fraternité humaine afin qu'à l'égard les uns des autres les hommes se conduisent non seulement en hommes, mais en fils de Dieu; qu'ils s'entr'aident, sur le chemin de la vie, de leurs prières, de leurs exemples, de leur dévouement; que les savants instruisent les ignorants; que les riches viennent au secours des pauvres; que les bien portants soignent les malades; que ceux qui jouissent consolent ceux qui pleurent; que justice enfin soit rendue à tous ceux qui souffrent persécution pour la justice, et que les droits de Dieu à être aimé de tous servent au moins à assurer dans chacun le respect des droits de l'homme, de ceux que la nature confère à tous les individus dans la société dont ils font partie, et sans lesquels il leur serait impossible de vivre en homme, à plus forte raison de réaliser leur idéal de chrétien.

Si, avant d'être chrétien et pour l'être vraiment,

il faut pour le moins être un honnête homme — cela ressort de ce que nous venons de dire des rapports que soutiennent entre elles la nature et la grâce — nous montrerons bientôt qu'avant d'être charitable et pour l'être, il faut au moins être juste; rendre à chacun et à tous ce qui leur est dû au nom de la justice, avant de leur donner même ce qui ne leur est pas dû au nom de l'amour.

Pour toutes ces raisons la charité, considérée en elle-même ou dans ses rapports avec la justice, est une vertu éminemment sociale. Rien ne répugne plus à sa nature que l'individualisme, cette maladie des âmes qui, tout en se flattant d'aimer Dieu, ne l'aiment que pour elles, et oublient qu'elles font partie d'un tout dont Dieu est le bien commun, et, à ce titre, exige que nous aimions les autres comme Il nous aime, que nous commencions par leur rendre justice en respectant en eux les droits de l'homme au nom même des droits de Dieu.

*
**

A entendre certains sociologues contemporains qui ignorent tout de la nature et des exigences de la charité, la préoccupation dominante du chrétien serait celle de son mérite personnel ou de son démérite, plutôt que celle du bien à réaliser, du devoir à accomplir. La notion du devoir, si évidemment sociale par sa nature et ses origines, s'en trouverait altérée, et par là même rétrécie.

Il y a longtemps que ce reproche est adressé à la morale chrétienne par des hommes étrangers à l'esprit

et à la lettre de l'Evangile. Il est même devenu un lieu commun à force d'être répété, mais il s'en faut qu'il soit justifié.

Volontiers je reconnais que trop de catholiques donnent prise à ce reproche par leur façon exclusivement utilitaire d'entendre et de pratiquer les vertus chrétiennes. Ils paraissent en effet si préoccupés d'acquérir des mérites en les pratiquant, et de s'assurer par là une belle récompense, qu'en vérité on serait tenté de croire que c'est pour cela seulement qu'ils les pratiquent. Une fois engagés sur cette pente glissante, dangereuse, ils en viennent à perdre totalemnt de vue la nature même du devoir qui pourtant reste la véritable raison d'être de la vertu. Pourvu qu'ils soient sauvés, et de la façon égoïste qu'ils s'imaginent, ils ne s'inquiètent pas d'autre chose. Leur conscience est un vase clos où ils s'enferment jalousement en supputant au jour le jour leurs meilleures chances de salut. Aucun parfum de charité fraternelle ne s'en exhale, ni aucun désir non plus de justice. De la société où ils vivent, ils n'apprécient guère que les services qu'elle peut leur rendre, sans souci des obligations qu'elle leur impose. Si d'aventure vous leur parlez de leurs devoirs envers les autres, ils vous répondent que c'est assez pour eux de s'acquitter scrupuleusement de leurs devoirs envers Dieu, comme s'il était possible à un chrétien d'aimer Dieu sans s'obliger du même coup et pour les mêmes motifs à aimer le prochain comme soi-même, à lui rendre en toutes circonstances, sous toutes les formes que réclame la justice, ce qui lui est dû.

Evidemment cette façon étroite d'entendre le salut personnel enlève aux vertus chrétiennes toute leur valeur sociale. Réduites, si j'ose dire, à leur valeur marchande, elles ne sont plus entre les mains de débiteurs plus ou moins insolvables qu'une sorte de monnaie spirituelle dont ils espèrent qu'elle leur servira un jour à acheter le ciel. Nous venons de voir que l'Eglise ne l'entend pas ainsi; que sa doctrine de la vertu reste étrangère aux déformations que certains de ses fidèles lui font subir (1). Je n'en veux d'autre preuve expérimentale que la conduite généreuse de tant d'autres chrétiens qui, aimant Dieu d'abord et pour Lui-même, puisent dans cette divine charité la force de penser aux autres autant qu'à eux-mêmes, et, lorsqu'il leur arrive de penser à eux-mêmes, se montrent plus préoccupés de leurs devoirs que de leurs mérites, du bien à réaliser que de ses conséquences.

III

Transcendance et immanence de la charité.

Mais il y a plus. Si je demande par exemple à un saint Thomas d'Aquin, le théologien le plus écouté de l'Eglise, en quoi consiste la perfection chrétienne, il me répondra, avec l'Ecriture et les Pères, qu'elle consiste dans la charité. Voici d'ailleurs la raison manifeste

(1) Cf. Gardeil, Idée morale, Idée religieuse, dans La Vie spirituelle, octobre 1919.

qu'il m'en donnera. Pour être parfait, c'est-à-dire pour réaliser pleinement sa destinée, un être doit atteindre la fin qui sollicite et justifie en dernier ressort son activité. Ainsi le chrétien doit atteindre Dieu, sa fin ultime. Or il ne le peut sans charité. Seule la charité unit à Dieu, selon ce mot de saint Jean : « Celui qui a la charité demeure en Dieu et Dieu en lui (1). » C'est donc bien dans la charité que consiste la perfection chrétienne (2).

Le raisonnement n'intervient ici que pour manifester avec plus d'éclat aux yeux de la raison les enseignements les plus authentiques de la Foi.

Pour reprocher à la morale catholique d'individualiser les consciences, il faut en méconnaître totalement l'économie; ignorer le caractère expansif de la charité; oublier qu'elle est la vertu chrétienne par excellence (3) ; que l'activité des autres vertus en dépend (4) ; qu'elle les renferme toutes en germe (5) ; que c'est elle qui en coordonne l'exercice, en assure le développement, et les rend méritoires (6).

« La vertu, déclare saint Thomas, dont la pensée en tout ceci n'est que l'expression raisonnée et raisonnable des textes les plus clairs de l'Ecriture, avec la haute approbation de l'Eglise, consiste plus dans le bien

(1) Saint Jean, IV, 16.
(2) Saint Thomas, IIa IIæ, Q. 184, a. I.
(3) Saint Thomas, Ia IIæ, Q. 46 a. 6; IIa IIæ, Q. XXIII, a. 6.
(4) Saint Thomas, IIa IIæ, Q. XXIII, a. 7.
(5) Saint Thomas, IIa IIæ, Q. XXIII, a. 8.
(6) Saint Thomas, Ibid.

que dans la difficulté, quoique la difficulté provenant de la grandeur de l'œuvre à accomplir en augmente le mérite. Mais le principe du mérite est dans la charité. Aussi est-il plus méritoire d'accomplir avec une grande charité des choses faciles que de réaliser avec une charité moindre des choses difficiles (1). »

Dès lors que la charité a pour objet propre le bien divin à réaliser et non le mérite à acquérir; qu'il est de sa nature, en nous comme en Dieu, de se répandre; qu'elle est essentiellement sociale au point d'envelopper comme d'un immense filet aux mailles serrées l'humanité tout entière, et que, comme l'enseigne encore saint Thomas, elle est la « forme », l'âme des autres vertus; que celles-ci, sans se confondre avec elle, requièrent cependant d'être imprégnées et animées par elle pour être chrétiennes, toutes participeront à sa nature; toutes, malgré l'infinie variété de l'objet qui les distingue en les spécifiant, devront concourir avec elle à la réalisation et à l'expansion du bien divin; toutes par conséquent, même les plus personnelles, lui emprunteront de sa valeur sociale.

Mais que dirons-nous alors de la justice humaine dans ses rapports avec la charité, si, humainement parlant, la justice est par définition une vertu sociale ? Elle consiste en effet à rendre à autrui ce qui lui est dû.

De prime abord on pourrait s'imaginer que l'universalité même de l'objet de la charité va devenir un obsta-

(1) Saint Thomas, Ia IIæ, Q. 114, a. 4, ad 2; IIa IIæ, Q. 155 a. 4, ad 2; Q. 123, a. 2, ad 2.

cle à l'accomplissement de la justice, surtout de cette justice qu'on appelle aujourd'hui SOCIALE, et que saint Thomas, en son temps, se contentait d'appeler LÉGALE pour mieux mettre en relief son objet propre qui est le bien commun de la société, réglé par les lois. Est-ce que l'obligation où nous sommes d'aimer pour Dieu tous les hommes, à cause de la part de divin qui est en eux comme en nous, de leur procurer par-dessus tout le Bien suprême — ce qui est entre parenthèse la façon suprême de leur témoigner notre amour — ne va pas énerver la justice que nous leur devons, celle qui a directement trait au bien commun de la société politique dont nous faisons tous partie ?

Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'au sein de l'humanité qu'Il a créée, Dieu n'ait pas rendu nécessaire la vie en société. Mais nous sommes ici en présence d'un fait d'expérience si universel, d'un besoin naturel si profond, que la volonté de Dieu sur ce point ne saurait être mise en doute (1). Dieu ne saurait se contredire dans les obligations qu'Il nous impose. Si la charité nous oblige à aimer surnaturellement tous les hommes, ce ne peut être au détriment de la justice que naturellement nous devons leur rendre. Au contraire, il suffit de réfléchir un instant pour s'apercevoir que « qui doit plus doit moins »; que si, en charité, nous sommes tenus de donner aux hommes le bien divin au-

(1) Nous donnons d'ailleurs plus loin une justification rationnelle de ce fait universel que personne n'a jamais contesté, mais que nous nous contentons de supposer ici pour ne pas alourdir la marche de notre raisonnement.

quel ils n'ont pas de droit strict, à plus forte raison devons-nous, en justice, leur rendre le bien humain qui leur est dû; que notre charité fraternelle, loin d'énerver notre justice, doit la renforcer; qu'entre le bien humain de la justice, tel qu'il est réglé par les droits de l'homme, et le bien divin de la charité réglé par les droits de Dieu, il n'y a pas d'opposition, mais une parfaite harmonie.

DE MÊME QUE LA CHARITÉ SUBORDONNE LES ACTES DE TOUTES LES VERTUS AU BIEN DIVIN, déclare saint Thomas dans un texte sur lequel nous reviendrons longuement dans la suite, PAREILLEMENT LA JUSTICE SOCIALE LES SUBORDONNE AU BIEN HUMAIN DE LA SOCIÉTÉ.

« Les mêmes actes », ce qui prouve bien qu'entre la justice et la charité, malgré la diversité de leur objet, les rapports demeurent étroits. Ce sont des rapports de moyens à fin. La justice sociale doit subordonner les actes de toutes les vertus au bien commun, parce que c'est dans l'ordre des choses voulu de Dieu que le bien commun qui résulte de l'activité vertueuse des citoyens réagisse sur leurs vertus même et les rende plus fécondes. La charité doit subordonner les mêmes actes au bien divin, parce que le bien commun ainsi compris et réalisé n'apparaît pas comme une FIN EN SOI, mais comme un moyen mis par Dieu à notre disposition pour faciliter notre ascension vers Lui, et nous aider à réaliser notre perfection chrétienne. Il n'y a pas en nous une vertu, ni un seul de ses actes qui doive échapper à cette

double étreinte de la charité et de la justice. Loin d'être individuelles, les vertus chrétiennes sont doublement sociales.

Nous aurons à déterminer plus tard dans quelle mesure et de quelle manière précise la charité doit se mettre au service de la justice, puis la justice au service de la charité. Mais dès maintenant, et à s'en tenir à ces grandes lignes, le lecteur peut se rendre compte de la portée sociale d'une pareille doctrine, et voir si on peut l'accuser d'individualisme.

*
**

Je sais bien que la vertu n'est pas tout, qu'elle serait même réduite à rien si son objet demeurait dans le vague des formules. « Rendre à la société ce qui lui est dû », soit, mais qu'est-ce qui lui est dû ? Ici semblent triompher les sociologues qui ne croient pas à la vertu sociale de l'Evangile, et reprochent à la Religion chrétienne d'avoir individualisé la conscience tout en contribuant à la former. Car, ni dans l'Evangile, ni dans la Morale catholique née de l'Evangile, on ne trouve de programme tout fait d'organisation politique et économique.

Il n'est tout de même pas difficile de découvrir le sophisme qui se cache sous de pareilles réflexions. Nous avons affaire ici à des idéalistes qui croient que la conscience — maintenant, disent-ils ingénument, qu'il y a une conscience — tire toute sa valeur de vie et sa puis-

sance de réalisation du contact qu'on lui fait prendre avec un Idéal social déterminé par des lois précises, inspirées des besoins sociaux du moment, sur la seule présentation objective de motifs tirés de cet Idéal, en conformité avec ces lois (1). On donne ainsi aux lois et à l'Idéal dont elles expriment les exigences une efficacité bien imaginaire. Un idéal attire, sollicite la volonté du dehors, mais il ne saurait lui communiquer au dedans la force de la réaliser. Il la suppose au contraire. Or quand nous parlons de la conscience chrétienne et des vertus surnaturelles qu'elle réclame, nous parlons de forces existantes, de réalités divines déposées en nous par Dieu avec la grâce, et orientées vers leur objet. La charité réalise une de ces forces, la justice en représente une autre. Par elles, d'avance, nous sommes au niveau de l'Idéal social quel qu'il soit, comme de toutes ses possibilités de réalisation. Notre justice en particulier est une force intérieure si expansive, si adéquate à son objet — rendre à autrui ce qui lui est dû — que ce dû ne nous effraye pas. A son heure, quand les besoins sociaux se feront sentir, et qu'en vue du bien commun l'autorité légitime promulguera les lois nécessaires, notre justice ne demandera qu'à s'y soumettre, à

(1) G. Belot, art. cité, chap. 1. — Voir aussi l'ouvrage du même auteur : Etudes de Morale positive, où il s'applique à démontrer que c'est la fonction même de l'éducateur de créer dans l'enfant des habitudes, de s'inspirer de l'Idéal social actuel, d'y voir la Fin qui s'impose à son activité morale, d'en tirer des motifs calqués sur cette Fin, de se soumettre aux règles conformes elles-mêmes à ces motifs. Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant, § 1 : L'Idéal et la Science.

satisfaire à ces besoins; si la difficulté est grande de s'y adapter, alors elle demandera à la charité de venir à son secours. Voilà pourquoi nous n'avons pas besoin de programme social fait d'avance; aucun programme ne nous effraye. Les catholiques sociaux, depuis un demi-siècle, l'ont bien montré qui, en s'inspirant des principes de l'Evangile et en faisant appel pour sa réalisation aux vertus chrétiennes, ont dressé le programme le plus moderne d'organisation politique et économique, un programme où la science et la raison ont une place très large, toute la place à laquelle elles ont droit, sans préjudice de celle qui revient en premier lieu à la Foi.

CHAPITRE III

La science, la raison et la foi devant l'idéal social

La participation de tous les hommes à une même nature explique leur tendance instinctive à s'aimer les uns les autres, à se traiter en frères. Malheureusement, ils désobéissent à cet instinct naturel, et, par égoïsme, mettent leur volonté réfléchie à vivre en frères ennemis, à sacrifier par exemple le Bien commun de la Société dont ils font partie à la recherche de leurs satisfactions personnelles. Des deux natures dont se compose l'espèce humaine — la matière et l'esprit — ils préfèrent pour la plupart la matière, comme si ce n'était pas l'esprit qui donne à l'homme sa véritable valeur. Il s'ensuit que le bien privé des individus ne concorde pas toujours avec le bien de la personne humaine, et que, dans nos sociétés modernes, le bien de tous s'en trouve compromis. Si chacun au contraire s'appliquait à soumettre sa conduite aux exigences de l'esprit, son bien privé coïnciderait avec la recherche du bien commun, puisque c'est afin de réaliser leur bien humain personnel que les individus vivent en société, leur idéal

personnel se doublant en quelque sorte d'un Idéal social.

A la tendance naturelle qui pousse inconsciemment les hommes à s'aimer, parce qu'ils communient tous à la même nature, s'en ajoute une autre qui les incline à être justes, à rendre à tous ce qui leur est dû, c'est-à-dire à permettre à chacun de trouver dans la société ce à quoi tous ont droit, UN BIEN COMMUN CAPABLE DE LES AIDER A RÉALISER LEUR BIEN PROPRE, UN IDÉAL SOCIAL QUI LEUR FACILITE LA CONQUÊTE PERSONNELLE DE L'IDÉAL HUMAIN.

Dans l'homme, l'inclination naturelle à aimer ses semblables, et celle non moins naturelle à être juste envers eux, sont deux choses. J'aime naturellement les autres parce qu'ils me ressemblent, sont pétris de la même pâte humaine que moi; mais je dois naturellement aussi être juste envers eux, car leur droit à réaliser l'idéal humain ressemble au mien dans la société dont ils font partie au même titre et pour les mêmes motifs que moi.

Cela va sans dire, et mieux encore en le disant. Je serai d'autant plus juste envers les autres, si je vois en eux d'autres moi-même; je respecterai d'autant plus en eux les droits de l'homme en accomplissant à leur égard le devoir primordial de fraternité humaine auquel, nous l'avons vu, notre nature nous incline.

Toutefois, avant d'établir que l'amour naturel de mes semblables devrait être pratiquement le ressort le plus actif de la justice à leur rendre, il importe de bien

mettre en lumière en quoi consiste exactement cette justice, quels sont les droits sur lesquels elle repose, ce que vaut l'Idéal social au nom duquel tous les individus qui vivent en société ont le devoir de la servir pour avoir chacun le droit de s'en servir.

Est-ce à la science ou à la raison qu'incombe la tâche de justifier la valeur de l'Idéal social, et, si ce rôle incombe, non à la science, mais à la raison, en quoi la doctrine chrétienne s'accorde-t-elle avec la raison pour assurer entre les hommes le règne de la justice conformément à l'Idéal social ?

Notre ambition serait de montrer qu'il n'y a pas d'opposition véritable entre ces trois disciplines intellectuelles — science, raison et foi—, moins encore dans le domaine social que partout ailleurs ; et que, pour triompher de tous les égoïsmes qui mettent nos sociétés en péril, il serait urgent d'unir toutes leurs données dans une synthèse hardie, de pratiquer franchement à leur égard ce que j'appellerai l'UNION SACRÉE DES MÉTHODES.

I

L'IDÉAL SOCIAL ET LA SCIENCE

La science nous dit CE QUI EST ; la morale CE QUI DOIT ÊTRE. Entre ce qui est et ce qui doit être, entre la réalité et l'idéal, il semble bien qu'il y ait une distance infranchissable. Cependant si l'on parvenait à démontrer que, d'une certaine manière, ce qui doit être

se confond avec ce qui est, l'idéal avec la réalité, ne serait-il pas possible alors de fonder la Morale sur la science, d'avoir une morale scientifique ?

MORALE SOCIOLOGIQUE. — Certains sociologues l'ont pensé en soutenant que l'idéal s'incorpore à la réalité tout en la dépassant, et que, pour cette raison, la science en peut être faite. Du moment que le savant, disent-ils, atteint l'idéal dans la réalité à laquelle il s'incorpore, pourquoi ne pourrait-il porter sur lui un jugement de valeur et régler la réalité d'après lui ?

En général les philosophes jugeant de la valeur des choses, non d'après leur réalité intrinsèque, mais d'après la valeur de l'idéal auquel elles correspondent, font appel pour expliquer ce jugement non à la science, mais à la raison. La science peut bien selon eux apprécier la VALEUR RÉELLE de l'étoffe d'un drapeau, mais non la VALEUR MORALE de l'idée de patrie dont le drapeau est l'emblème. Ici ce n'est pas la science, mais la raison qui, par une intuition à elle toute spontanée, abstrait l'idée de patrie de la réalité où elle s'incarne, et peut l'estimer à sa juste valeur.

A cela, nos sociologues répondent que la valeur ainsi attribuée à l'idéal, en expliquant le reste, ne s'explique pas elle-même. On la postule, mais on n'en rend pas compte. Si l'idéal ne dépend pas du réel, il ne saurait avoir dans le réel les causes et les conditions qui le rendent intelligible. Or, en dehors du réel, où trouver la matière à une explication quelconque ?

Evidemment, pour être intelligible, l'idéal doit dépendre du réel, puisque toute connaissance humaine, scientifique ou rationnelle, expérimentale ou abstraite, a son point de départ dans la réalité sensible. Mais si cela prouve que la réalité est une condition indispensable à l'intelligibilité de l'idéal, cela ne prouve nullement que l'idéal tire sa valeur intellectuelle ou morale de la réalité. Bien au contraire, c'est l'idéal qui, une fois abstrait par la raison de la réalité sensible, la rend intelligible et lui communique sa valeur morale. Les sociologues eux-mêmes sont obligés d'en convenir. Ils ne cessent de répéter que ce qui caractérise l'idéal par opposition à la réalité, c'est qu'il s'incorpore à elle tout en la dépassant. Or est-ce parce qu'il s'y incorpore ou parce qu'il la dépasse qu'il est l'idéal ? C'est évidemment parce qu'il la dépasse. Alors comment, sous ce rapport, pourrait-il dépendre d'elle tant au point de vue de son intelligibilité que de sa valeur morale ?

Les sociologues confondent ici deux choses pourtant bien distinctes : LES CONDITIONS d'intelligibilité de l'idéal, et LA CAUSE de cette intelligibilité. A condition que la réalité existe, la raison peut en abstraire l'idée qui s'y trouve comme matérialisée ; mais c'est l'idée abstraite de la matière, et par là devenue intelligible, qui nous permet d'apprécier ensuite intellectuellement et moralement la réalité d'où elle a été abstraite.

Condition d'intelligibilité de l'idée, la réalité n'en saurait être la cause. Bien loin que la valeur d'un idéal

en dépende, c'est elle qui demeure entièrement sous sa dépendance. La réalité est matérielle et par là même inintelligible; l'idée au contraire est spirituelle, et pour autant intelligible. Si l'existence de la réalité est la condition préalable de son intelligibilité, celle-ci a pour cause sa spiritualité. Matérielle, la réalité est individuelle ; spirituelle, l'idée est universelle. Voilà pourquoi tout en s'incorporant à la réalité, elle la dépasse, et prend le nom d'idéal. En tant qu'elle s'y incorpore, elle ne fait qu'un avec la réalité et se trouve soumise à ses conditions; mais en tant qu'elle la dépasse, elle s'oppose à elle, l'éclaire de sa lumière, la féconde de sa chaleur.

Toute la question est donc de savoir si la science qui a la réalité pour objet, et l'atteint du dehors par la méthode expérimentale, peut dépasser cette réalité pour atteindre en lui-même l'idéal qui, lui du moins, la dépasse, et sous cet aspect échappe à l'expérience ? Le prétendre, serait affirmer que la science, comme la réalité, peut se dépasser elle-même, ce qui est proprement inintelligible. Pour atteindre l'idéal, et juger de sa valeur, il faut sans doute passer par la réalité, mais en la dépassant. En un mot, IL FAUT ABSTRAIRE ET NON SEULEMENT EXPÉRIMENTER. Si l'expérience est du ressort de la science, l'abstraction est l'œuvre propre de la raison. Aucune jonglerie de raisonnement, aucun sophisme ne parviendront à réduire l'idéal à la réalité, ce qui doit être à ce qui est. La science qui a pour objet de nous dire ce qui est, au nom de l'expérience, ne sau-

rait, sans sortir de l'expérience, nous dire ce qui doit être. Elle a pour domaine les faits et non les idées.

Cependant, insistent les sociologues, l'idée elle-même est un fait puisqu'elle existe, et sous ce rapport du moins la science peut l'atteindre.

Qui oserait le nier ? Un savant peut, sans sortir de l'expérience, faire le recensement des idées qui sont actuellement en circulation parmi les hommes; il peut même juger de l'importance relative de ces idées d'après leur plus ou moins grand retentissement social. L'expérience prouve par exemple que les idées sociales ont acquis de nos jours une importance qu'elles n'avaient jamais eue, dominent toutes nos préoccupations, exercent sur le cours des événements une influence prépondérante. Toutefois ce phénomène ne préjuge en rien de leur valeur morale. Ces idées sont-elles bonnes ou mauvaises ? Dois-je en conscience m'abandonner à leur influence, ou essayer de leur résister ? La science pourra bien me dire, en ne tenant compte que des faits, que si je résiste à ces idées, je serai broyé par les événements. Mais, à moins de soutenir A PRIORI que la valeur morale d'une idée se juge à ses résultats, elle sera absolument impuissante à prouver que ces idées au nom desquelles se déroulent les événements, sont bonnes ou mauvaises. Ce n'est tout de même pas l'augmentation des crimes, pour m'en tenir à cet exemple, qui prouve la moralité de l'idéal auquel obéissent des criminels. L'incompétence de la science, lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur d'un idéal, est donc

notoire. Il faut pour cela dépasser la science et recourir à la raison. C'est la raison seule qui, en abstrayant l'idéal de la réalité, en le considérant d'abord en lui-même, puis en le comparant à d'autres idéaux dont la valeur absolue s'impose à elle avec toute l'autorité de l'évidence, peut porter sur lui un véritable jugement de valeur.

Si l'on n'admet pas au-dessus du MODE DE PENSER SCIENTIFIQUE qui atteint les faits et les raccorde à d'autres faits afin d'en dégager les lois, ce MODE DE PENSER RATIONNEL qui saisit l'idée, en pénètre intuitivement la valeur, et par elle rend le fait pleinement intelligible, on s'enferme de parti-pris dans un cercle vicieux que rien ne saurait rompre, et, ce qui est plus grave, on porte à la fois un coup mortel à la Science et à la Morale; à vouloir ainsi les confondre, on les détruit toutes les deux.

Je ne prétends pas pour autant qu'il y ait en nous deux facultés distinctes destinées l'une à saisir le fait, et l'autre l'idée. C'est la même intelligence qui, placée en face d'une réalité imprégnée d'idéal, se l'assimile par une double intuition : l'une SCIENTIFIQUE portant sur la réalité ; l'autre RATIONNELLE portant sur l'idée qui rend la réalité intelligible. On se méprend étrangement lorsqu'on veut ramener cette double intuition à une seule, et charger la science d'une fonction qui reste l'apanage de la raison. Sous prétexte de simplifier le problème moral on le complique; l'ayant mal posé, on se met dans l'impossibilité de le résoudre.

Cependant, l'idéal ainsi compris, s'il explique la réalité, ne s'explique pas lui-même ? C'est un simple postulat?

Evidemment, c'est un postulat pour la science, mais non pour la raison qui, en comparant l'idée abstraite par elle de la réalité sensible qu'étudie la science avec d'autres idées dont la valeur en soi est indiscutable à ses yeux, peut émettre à son sujet, tant au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel, un véritable jugement de valeur ; apprécier par conséquent son degré de bonté ou de malice; l'ériger, s'il y a lieu, en Idéal; nous dire ce qu'il faut faire en conformité avec lui ; en un mot l'imposer à notre conscience.

Alors c'est un retour aux « formes » et « qualités » que la science a bannies du domaine de la Philosophie ?

Je pourrais répondre en demandant de quel droit la science est sortie de son domaine pour les bannir d'un domaine qui n'est pas le sien. Mais la nécessité de recourir à ces « formes » et « qualités » pour expliquer la valeur de l'idéal est si évidente que les sociologues eux-mêmes n'ont pu s'empêcher d'y recourir pour asseoir leur morale sociologique. La science ne les aurait-elle donc bannies du domaine de la philosophie que pour les réintégrer subrepticement dans son propre domaine ?

En réalité, après avoir affirmé sans preuve que la science peut atteindre, par ses propres moyens et sans sortir de l'expérience, l'idéal dans la réalité à laquelle il s'incorpore tout en la dépassant, ces sociologues ont

conçu la société comme un TOUT ORGANIQUE de qualité supérieure à la simple juxtaposition matérielle de ses membres, ou simplement comme une FORME qui leur est à la fois transcendante et immanente, et à ce titre mérite le nom d'idéal.

On diminue la société, écrit Durkheim, quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées de tout efficace. Ils sont essentiellement moteurs; car, derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers. L'idéal lui-même est une force de ce genre; la science en peut donc être faite. Voilà comment il se fait que l'idéal s'incorpore au réel; c'est qu'il en vient, tout en le dépassant (1).

On le voit, le même sophisme continue. Je ne conteste pas que l'idéal social soit une force morale, que sa valeur lui vienne de la société considérée comme une forme de qualité supérieure à la juxtaposition matérielle des individus qui la composent. Mais il s'agit de savoir si c'est à la science ou à la raison qu'il appartient de dégager cette forme, d'abstraire cet idéal, de porter sur lui un jugement de valeur. La science en tous cas ne le

(1) DURKHEIM : LES JUGEMENTS DE VALEUR ET LES JUGEMENTS DE RÉALITÉ, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, juillet 1911, p. 449.

pourrait qu'en dépassant la réalité que dépasse cet idéal, c'est-à-dire en sortant de l'expérience, en cessant par conséquent d'être la science. Exiger d'elle ce tour de force serait l'acculer au suicide.

Nous aurons bientôt l'occasion de démontrer que l'idéal social, avec le caractère impératif que lui attribuent les sociologues, relève de l'intuition rationnelle et non pas de la simple observation scientifique. Une sociologie toute positive en effet ne saurait être d'aucune façon impérative. La science nous montre bien, d'un côté, l'Etat déterminant la MATIÈRE des devoirs, et, d'un autre, des individus qui lui obéissent. Mais elle est impuissante à nous expliquer pourquoi l'Etat a le droit de nous imposer ces devoirs, et pourquoi nous sommes tenus EN CONSCIENCE de lui obéir. Pour se hausser jusqu'à la conception d'une société qui, immanente aux individus, leur est malgré cela transcendante, et, à ce titre, l'emporte sur eux en valeur morale, a le droit de leur imposer son IDÉAL pour qu'ils y conforment leur conduite, il faut bon gré mal gré sortir de la science, et faire appel à la raison.

MORALE POSITIVE. — D'autres moralistes qui n'acceptent pas ce caractère de « personne morale » que les sociologues attribuent arbitrairement à la société au nom de la science, se sont du moins efforcés de retrouver DANS L'INDIVIDU la justification scientifique du devoir social qu'ils ne trouvaient pas DANS LA SOCIÉTÉ.

C'EST UN FAIT QUE LES HOMMES VEULENT VIVRE EN SOCIÉTÉ Dès lors pourquoi ne verrait-on pas là leur DEVOIR ULTIME d'êtres raisonnables ? Il n'y aurait, dans cette hypothèse, qu'à constater le fait pour constater aussi le devoir, et la MORALE POSITIVE serait fondée scientifiquement sans qu'il soit besoin de faire appel à la raison.

Ce serait en effet d'une remarquable simplicité. La moralité considérée dans sa réalité, comme fait naturel et comme objet d'expérience, serait essentiellement un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres en vue du bien présumé de cette collectivité, et par suite, subjectivement, elle consisterait dans l'obéissance à ces règles et la disposition à y obéir. Mais, si l'on ne voit pas comment le vouloir-vivre social, déclaré RATIONNEL et FONDAMENTAL par ces néo-positivistes, pourrait être à ce double titre l'objet d'une simple constatation empirique, on voit encore moins comment la science, sans sortir de l'expérience, sans renoncer à ses méthodes d'observation, s'y prendrait pour apprécier la valeur morale de la « collecti vité régulatrice » ; pour savoir de quel droit elle imposerait aux individus l'obéissance à ses règles.

La science, sur ce point, ne pourrait guère en référer qu'à la loi du nombre, négliger la « qualité » pour s'en tenir à la « quantité ». Que deviendrait alors la moralité ? La pression exercée sur les individus par la collectivité régulatrice serait d'ordre purement empirique, et, par l'effet même de la contrainte extérieure,

supprimerait la valeur morale de l'obéissance. Le vouloir-vivre en société cesserait du coup d'être rationnel, fondamental.

Les fauteurs de ce système de morale positive ont bien vu la difficulté, et essayé de la résoudre par l'introduction de vues FINALISTES qui, en nous obligeant à considérer les volontés individuelles dans leur développement conscient, nous montrent dans leur jugements non seulement un produit, mais un facteur de la vie sociale.

Je ne m'en plaindrai pas, car je vois là au contraire une belle revanche de la raison contre les prétentions d'une science frondeuse, mais incapable, une fois engagée dans une mauvaise voie, de soutenir jusqu'au bout son effort. Au point de vue purement positif, où va en effet cette finalité à laquelle est soumis le devoir social ? Cette fin vers laquelle tendent ou doivent tendre nos volontés individuelles socialement organisées, en quoi consiste-t-elle ? Je mets la science au défi de répondre. Ce n'est pas plus son affaire de découvrir et d'apprécier LA FIN SOCIALE qui seule pourrait justifier le caractère rationnel et fondamental du vouloir-vivre en société des individus, que de porter un jugement de valeur sur LA FORME SOCIALE transcendante des sociologues par quoi la société se distingue de ses membres.

Il ne s'ensuit pas que les « fins sociales » n'existent pas. Elles sont données EN FAIT comme la « forme sociale » elle-même. Mais lorsque je les juge, le jugement de valeur que je porte sur elles dépasse le FAIT de leur

existence pour atteindre leur CONTENU IDÉAL. Ce n'est pas là un jugement d'existence, mais d'essence. La science n'y est absolument pour rien.

Dans une intuition à elle, irréductible à l'observation scientifique, ma raison envisage la société comme un absolu, tout ensemble FORME ET FIN des individus, et découvre, dans cet absolu, la raison d'être du devoir social. Il est impossible à la science de se hausser jusque-là. Arriverait-elle un jour à dénombrer avec exactitude les idéaux collectifs qui composent l'idéal social au point culminant de son évolution qu'elle ne pourrait prétendre, sans sortir de son domaine et sans trahir sa méthode, à les imposer comme règles de conduite. Car leur valeur régulatrice est aussi indépendante de leur nombre que de leur existence.

Pour qu'un idéal s'impose à la conscience comme règle de conduite, il faut nécessairement qu'il existe, MAIS CE N'EST PAS PARCE QU'IL EXISTE QU'IL S'IMPOSE. Son droit à devenir une règle tient à ses qualités intrinsèques.

Au surplus, il n'est pas prouvé que l'Idéal social, dont la raison nous révèle le caractère transcendant, soit la règle de conduite suprême des individus, ni le vouloir-vivre en société leur fin ultime. Il faudrait pour cela que l'idéal social à son tour ait en lui-même sa raison d'être, tout en se présentant comme la raison d'être suprême des individus. Mais qui oserait le soutenir ? Sur ce point encore la science est impuissante à nous renseigner.

Du fait que l'homme est appelé, par nature, à vivre en société, il s'en suit bien que la société à des droits sur lui et qu'il a des devoirs à remplir envers elle. Cependant la simple constatation empirique de ces droits et de ces devoirs respectifs ne permet pas plus à la science de les limiter que de les fonder. C'est affaire à la raison. Si celle-ci nous démontre par l'analyse du vouloir-vivre individuel et des qualités intrinsèques de l'idéal social, que le premier, dans son existence et sa tendance au bien absolu, ne s'explique pas par le second, force nous sera de dépasser l'idéal social, de chercher ailleurs, dans un idéal plus élevé qui soit à lui-même sa raison d'être, c'est-à-dire en Dieu, la règle et le motif suprême du vouloir-vivre individuel, y compris le vouloir-vivre en société.

II

L'Idéal social et la raison : le bien commun

A défaut de la science, la raison doit donc assumer la tâche de découvrir l'idéal social, un idéal qui s'incorpore à la réalité tout en le dépassant, et de porter sur lui un jugement de valeur.

Mais quelle est d'abord cette RÉALITÉ d'où il sera possible à la raison d'abstraire l'idéal social, de dégager à la fois son immanence et sa transcendance? Les abstractions de la raison, pour avoir de la valeur, doi-

vent prendre évidemment leur point d'appui dans la réalité, et dans une réalité constatée et contrôlée autant que possible par la science.

Cette première question une fois résolue en appelle une autre plus difficile à résoudre, celle de la nature et de la valeur impérative de l'idéal social. A quoi reconnaître que l'IDÉAL SOCIAL, abstrait par la raison de la réalité constatée, contrôlée par la science, est à la fois immanent et transcendant à cette réalité, tellement immanent qu'il s'incorpore à elle, tellement transcendant qu'on peut dire qu'il la dépasse, et, en la rendant intelligible théoriquement, s'impose pratiquement comme motif et règle d'action à la conscience de tous ceux qui veulent vivre en société ?

Enfin l'Idéal social ainsi envisagé doit-il être considéré par la raison comme le Bien suprême des individus vivant en société, autrement dit comme la Fin ultime de leur activité d'êtres raisonnables et libres? Dans ce cas, leur vouloir-vivre trouverait à s'y épanouir pleinement, et ils n'auraient pas à s'inquiéter d'un autre Idéal qui à sa manière s'incorporerait lui aussi à l'Idéal social tout en le dépassant.

Ainsi se pose, dans toute son ampleur, aux yeux de la raison, le problème social. Nous voudrions montrer à ce propos que si la raison, pour résoudre ce problème, requiert, à son point de départ, les données de la science, elle a surtout besoin, à son point d'arrivée, des données de la foi, et qu'au lieu d'opposer constamment l'une à l'autre ces trois disciplines de l'esprit, on

devrait tenter l'impossible pour les harmoniser. Il y va à la fois de l'avenir des individus et de la société.

⁂

Les données de la science. — L'homme est bon par nature, fait-on dire à Rousseau : c'est la société qui l'a corrompu. La conclusion logique à tirer de cette thèse fameuse, qui, au demeurant, n'est qu'un raccourci tendancieux de la pensée exacte de Rousseau, serait que les hommes cessâssent de vivre en société pour revenir à leur bonté naturelle. Mais, dans cette hypothèse, pourraient-ils vivre en hommes, je veux dire en êtres raisonnables et libres, plus préoccupés encore de mener une vie intellectuelle et morale digne d'eux que de se nourrir, de se vêtir et de s'abriter ? Il faut ici que la science vienne au secours de la raison pour lui révéler les leçons d'une expérience séculaire, universelle, et la mettre en face non d'hypothèses, mais de réalités. Or l'histoire, et même la préhistoire nous apprennent qu'aux temps lointains où les hommes en étaient réduits à vivre isolés, ou simplement groupés autour d'un chef, par familles et par bandes, sans véritable organisation, leur vie se rapprochait plus de celle des bêtes que de celle des hommes. En dehors du temps qu'ils consacraient à chercher leur nourriture, au jour le jour, à confectionner leurs vêtements, à construire des abris, il ne leur en restait guère pour donner à leurs facultés humaines le dé-

veloppement normal indispensable. C'est encore le cas de bien des tribus sauvages d'aujourd'hui.

Par contre, dans nos sociétés civilisées, à mesure que s'accroît la civilisation, il faut, pour vivre seul, être « un Dieu ou une bête » remarque saint Thomas, après Aristote (1) : un Dieu, et ne se retirer de la société que pour la mieux servir par l'exemple d'une vie surhumaine; ou une bête, et se laisser enfermer.

De plus en plus, en effet, aux yeux de la science, l'individu est une abstraction. On ne peut l'étudier, l'analyser, en un mot le définir qu'en considération de la famille qui l'a fait naître, et de la société où il se développe. Il en va de même, toute proportion gardée, de la famille.

Sans doute la société a plus besoin de la famille que la famille de la société. Que deviendrait une société à laquelle les familles refuseraient de donner les enfants dont elle a besoin pour exister ? Mais il ne s'ensuit pas que la famille puisse facilement se passer de la société. Prétendre ne la considérer qu'en elle-même, comme un tout organique sans relation avec l'univers, imperméable à toute influence extérieure, absolument autonome et emmurée pour ainsi dire dans les cloisons étanches du foyer, ce serait vraiment abuser du droit d'abstraction que possède la raison et se moquer de la réalité.

En réalité, dans nos sociétés civilisées surtout, la famille, pas plus que l'individu, ne répond à cette abstraction.

(1) POLITIQUE, Liv. I; les. I.

Parents et enfants, au double point de vue physiologique et psychologique, dépendent de tout ce qui les enveloppe dans le temps et dans l'espace, du monde extérieur, de la société. Celle-ci les porte comme l'univers nous porte, et constitue le milieu favorable à l'épanouissement de leur vie corporelle, de leurs pensées, de leurs sentiments.

Quand deux individus s'unissent pour fonder un foyer, ils n'apportent en définitive dans leur union que ce qu'ils ont déjà reçu l'un et l'autre : la dot inappréciable du milieu social où ils sont nés, ont été élevés, et que d'autres qu'eux ont amassée pour eux le long des siècles.

Ainsi s'affirme sous les différents aspects que l'expérience nous révèle, le FAIT SOCIAL par excellence. Il n'y aurait pas de société possible si la famille ne lui fournissait les individus dont elle a besoin pour vivre et prospérer. De son côté, la famille a besoin de la société pour ne pas végéter misérablement. Quant aux individus on voit assez qu'ils sont solidaires de l'une et de l'autre, de la famille pour être, de la société pour mieux être. INDIVIDU, FAMILLE, SOCIÉTÉ : ce sont là comme les trois anneaux soudés ensemble d'une chaîne qu'on ne peut plus briser. Est-il possible de tirer de ce fait social une sociologie rationnelle qui, étant donnée la nature des rapports qui, par l'intermédiaire de la famille, rattachent étroitement l'individu à la société, fixerait leurs droits et leurs devoirs réciproques, et s'imposerait aux consciences ?

SOCIOLOGIE RATIONNELLE — La science du moins ne saurait s'en charger. Elle peut bien dire aux hommes : « Si vous vous soustrayez à la vie sociale, si vous « préférez vous retirer dans une solitude égoïste, il est « possible que vous échappiez à quelques-uns des « maux qui résultent fatalement de la vie en com- « mun; mais, du même coup, vous vous priverez des « biens inappréciables qu'une pareille vie seule peut « vous procurer. Vous perdrez au change et ferez une « mauvaise affaire. »

Mais les hommes, dans ce cas, feraient-ils une mauvaise action? La science est incapable de répondre à cette question. Seule la raison peut le faire au nom de la nature humaine dont elle est l'interprète autorisée, et qui n'est elle-même que l'expression concrète et permanente de la volonté créatrice de Dieu. Elle seule a le pouvoir d'abstraire l'idée du fait, et, dans ce qui est, de voir ce qui doit être. Elle seule a le droit par conséquent de dire aux hommes : « Puisque la nature a « fait de vous des hommes, vous avez le devoir de ten- « dre de toutes vos forces à la réalisation de l'idéal hu- « main; vous avez donc aussi tous le devoir de vivre « en société, si l'idéal humain n'est réalisable dans sa « plénitude qu'à cette condition, ainsi que le démontre « l'expérience (1) ».

(1) « La Providence, a écrit Léon XIII, a fait l'homme pour qu'il « s'unisse à ses semblables en une société, tant domestique que civile, seule « capable de fournir ce qu'il faut à la suffisante perfection de l'exis- « tence. » Encyclique IMMORTALE DEI.

Telle est la façon simple et profonde dont se pose, aux yeux de la raison, la question sociale.

Si l'individu, laissé à ses seules forces, isolé de ses semblables, était capable de vivre pleinement sa vie humaine, avec ou sans foyer, il n'aurait que faire de la société. Chacun irait de son côté, travaillant pour soi et pour les siens, sans s'occuper des autres, ni pour les servir, ni pour s'en servir.

Cependant, la réalité est tout autre. Depuis que le monde existe, les hommes n'ont échappé à l'état sauvage, et créé la civilisation qu'en s'associant, c'est-à-dire en mettant au service de chacun, pour l'aider à vivre humainement, le bien de tous, ou mieux le BIEN COMMUN.

Il s'en faut que la vie sociale, même dans nos sociétés les plus civilisées, permette à tous les citoyens sans exception de tendre efficacement et en toute liberté à la pleine réalisation de l'idéal humain. Hélas! des milliers parmi nous, sous une forme ou sous une autre, mènent encore une vie d'esclaves, et, malgré leurs justes prétentions à rompre leurs chaînes, ne sont pas traités comme des hommes. Mais si cela prouve que nos sociétés ont besoin d'être améliorées, cela en tous cas ne prouve pas que les hommes, préoccupés de mener une vie vraiment humaine, puissent le faire sans le secours de la société. Au contraire tous ceux que leur situation met à même de profiter de tous les avantages de la vie sociale peuvent, pourvu seulement qu'ils y consentent et s'en donnent la peine, développer leur vie humaine dans sa plénitude, satisfaire aux besoins les plus profonds et les plus légi-

times de leur intelligence, de leur volonté, de leur sensibilité. En sorte que le but véritable de la société est bien de permettre à chacun de ses membres de « vivre en homme », de réaliser l'idéal humain. L'homme n'est un être social que pour cela; la société n'a pas d'autre raison d'être que celle-là.

La personne humaine. — Mais « vivre en homme », cela signifie-t-il, pour tout individu, le droit de vivre comme bon lui semble, en s'abandonnant à sa prétendue bonté naturelle, en ne s'inspirant d'autres motifs, en ne prenant d'autres règles de vie que son plaisir, la satisfaction de ses instincts, sous prétexte que ceux-ci sont un produit de la nature comme la raison, et ont les mêmes droits qu'elle à s'épanouir ? Une telle prétention ravalerait l'homme au rang de la bête, même un peu au-dessous, puisqu'il ne se servirait dans ce cas de sa raison que pour multiplier ses moyens de jouissance, et s'abêtir davantage. C'est par sa raison, non par ses instincts, que l'homme se distingue des animaux. Vouloir mettre sa raison au service de ses instincts, au lieu de soumettre ceux-ci aux directions de la raison, ce serait bel et bien de sa part renverser l'ordre de la nature. Sous prétexte de vivre sa vie, il prendrait le chemin de la mort, éteindrait de ses propres mains la lumière qui, seule, peut guider ses pas, et, en l'arrachant à l'esclavage des sens, le rendre vraiment libre, maître de ses actes, de sa destinée.

Il n'y a de vie vraiment humaine pour l'individu, de

mœurs véritablement humaines qu'à la condition d'obéir à sa nature raisonnable, et, en donnant la primauté à la raison sur l'instinct, à la volonté sur les passions, de se soumettre à ses lois. Le contraire serait contre-nature. Voilà pourquoi la vie morale, celle précisément où se reflètent les mœurs humaines, désigne la vie par excellence, vie de devoir et non de plaisir; vie où l'esprit triomphe de la matière et non la matière de l'esprit; vie d'abandon à la volonté de Dieu, inscrite dans la nature, et non de soumission aveugle à l'instinct.

Tous les hommes sans exception, du fait qu'ils sont « hommes », et participent individuellement à cette nature raisonnable et libre, ont le devoir strict de VIVRE AINSI EN HOMME, raisonnablement. Ils en ont donc aussi le droit, d'où dérivent précisément les véritables DROITS DE L'HOMME.

Mais qu'est-ce qui donne ainsi à la nature humaine le droit d'exiger des individus qu'ils se soumettent à ses fins et se conforment dans leur conduite à ses lois ?

C'est d'abord LA TRANSCENDANCE DE CETTE FIN et du BIEN qu'elle représente sur les biens de toutes sortes qui sollicitent les multiples tendances d'une nature aussi complexe que la nôtre, où la matière revendique parfois ses droits contre l'esprit. Moralement, autant que physiquement, la nature humaine est un tout dont l'individu n'a pas le droit, sans mentir à sa vocation d'homme, de dissocier en lui les parties. Il ne lui est pas défendu de rechercher les honneurs, les richesses, le plaisir, mais, parce qu'il est avant tout un être raisonnable,

il doit avant tout rechercher le bien de la raison, soumettre par conséquent en sa personne la matière au gouvernement de l'esprit, connaître la vérité, régler sur elle sa libre activité, celle du dedans comme celle du dehors, celle du corps et celle de l'âme. Supérieur à tous les autres, le bien de la raison confère à celle-ci le droit d'en régler l'usage, et impose aux individus le devoir de se soumettre, dans leurs désirs de possession et de jouissance des biens matériels, aux règles de la raison. C'EST UNE QUESTION DE CONSCIENCE.

Au surplus le bien rationnel vers lequel la nature humaine oriente l'activité totale des individus a une valeur universelle comme la nature elle-même. Comme elle, il dépasse, par ses possibilités de réalisation, ce que nous pouvons en réaliser soit individuellement, soit collectivement. A ce titre de bien universel, il représente un Idéal en quelque sorte inépuisable et qui, en cette qualité d'Idéal, s'impose à tous les individus sans exception, non seulement dans leur vie privée, mais dans leurs rapports avec leurs semblables. Il n'y a en effet aucun motif de mépriser dans les autres ce que la nature humaine nous oblige à respecter en nous; car, du fait que les autres sont des hommes comme nous, participant à la même nature, ils ont les mêmes devoirs à observer à l'égard de l'Idéal humain. En conséquence, nous le dirons bientôt, ils ont les mêmes droits à notre respect dans la poursuite de cet Idéal qui nous est commun, et s'impose de la même manière, avec une inflexible rigueur, à toutes les consciences.

Toutefois, cette transcendance de la nature humaine qui justifie de notre part et rend méritoire notre soumission personnelle à ses fins et à ses lois, n'est pas absolue. Il n'y a rien d'absolu dans la nature hormis l'Absolu qui est Dieu, l'auteur de la nature. Car la nature n'existe pas par soi, ni pour soi. Séparée des individus qui l'incarnent, elle n'est qu'une abstraction. Sa transcendance y est inséparable de son immanence. Or, les individus non plus n'existent pas par eux-mêmes ni pour eux-mêmes. Dans tout ce qu'ils sont, ils dépendent de Dieu, le seul Etre qui, étant l'Etre même, existe par soi et pour soi, cause première de tout ce qui est. En sorte que toute l'autorité de la nature sur la conscience des individus auxquels elle s'incorpore, mais qu'elle dépasse, puisqu'aucun ne l'épuise, ni tous ensemble, lui vient en dernière analyse de l'autorité divine.

Dieu est à l'égard de la nature ce que celle-ci est à l'égard des individus. Il lui est à la fois immanent et transcendant, immanent comme toute cause à son effet; transcendant puisque tout, la nature y comprise, dépend de Lui qui ne dépend de rien ni de personne.

Il n'y a donc pas de liberté individuelle qui tienne contre ce droit de la nature humaine à être respectée et obéie partout où elle se réalise, chez des individus de même espèce. Même l'inégalité des conditions individuelles, qui est également naturelle et ne tient pas à la volonté des hommes, mais au déterminisme des circonstances, ne saurait jamais prévaloir contre cette égatité rationnelle et fondamentale, où s'avère entre tous

les hommes une communauté de forme et de fin. La liberté est au service de la nature, et non pas la nature au service de la liberté. Celle-ci n'est pas pour l'individu un principe à quoi tout serait subordonné, y compris la raison, mais une condition nécessaire de son activité raisonnable, destinée seulement, d'après le plan divin, à donner une valeur morale à ses actes, à sauvegarder sa dignité personnelle, son autonomie, mais dans les limites tracées par la nature, en vue de la fin transcendante qu'elle poursuit, conformément à ses lois.

Nous ne sommes pas libres de faire ce que bon nous semble contrairement aux lois de notre nature raisonnable; nous le sommes seulement de nous y soumettre, pour agir humainement. Nous ne sommes pas non plus victimes d'un déterminisme tel que, dans notre soumission aux fins et aux lois de la nature, nous subissions une contrainte qui enlèverait à nos actes leur valeur humaine, et porterait atteinte à notre dignité personnelle. Au contraire nous avons le glorieux privilège de connaître ces fins et ces lois, ainsi que celui de nous y ranger librement, en connaissance de cause. C'est justement cette adhésion spontanée et constante à l'idéal humain, tel que la nature humaine, dans sa transcendance, nous l'impose, qui fait notre grandeur. Par elle nous nous élevons au niveau de cette nature qui s'incorpore à nous tout en nous dépassant. Nous justifions ainsi notre qualité d'être raisonnable et libre. Car il y a autant de liberté, sinon plus, à vouloir se conformer à la nature, qu'il y en aurait à ne le vouloir pas. Le degré de liberté

se mesure non aux libertés coupables qu'on prend vis-à-vis d'elle, mais au degré de soumission à ses fins, quand, par ailleurs, on a conscience de posséder, sans vouloir en user, le pouvoir radical de s'y dérober.

Vivre en homme, c'est donc bien, pour des individus, vivre en conformité avec leur nature raisonnable et, par elle, avec la volonté de Dieu qu'elle représente dans ses fins et dans ses lois. Or, cette vie humaine, si nous en croyions l'expérience, n'est réalisable qu'à la condition de vivre en société. Tout homme a donc le devoir de vivre en société; il est, selon la forte expression d'Aristote, un « animal politique », un être social.

L'IDÉAL HUMAIN ET LA SOCIÉTÉ. — Maintenant que signifie cette autre expression « vivre en société », si c'est là une condition indispensable posée par la nature à tout individu appelé à vivre en homme, à réaliser personnellement l'idéal humain ?

Toute la question sociale est là, dans cette relation étroite entre la Fin suprême de l'individu et celle de la société, dans cette ÉQUIVALENCE HUMAINE qui les rattache l'un à l'autre. Il importe donc, après l'avoir bien posée, de lui trouver sa véritable solution.

Remarquons d'abord que l'organisation d'une société est indépendante du nombre des individus qui l'intègrent. Je n'en veux d'autre exemple que la famille qui est bien, de toutes les sociétés humaines, la plus naturelle, et, dans les limites assignées par la nature, la plus parfaite. A coup sûr, il est désirable qu'il y ait des

nombreuses familles; nous en dirons plus tard les raisons. Mais on ne peut soutenir que le nombre des enfants donne à la famille d'être une véritable société, la plus parfaite de toutes. En y regardant de près, on s'apercevra vite que cette perfection de la société familiale lui vient du but qu'elle se propose et que la nature lui impose, la propagation de l'espèce humaine, en même temps que des moyens naturels dont elle dispose pour le réaliser en quantité, mais surtout en qualité. C'est ce but qui fait de la famille un tout organique dont les membres sont les parties destinées, chacune à son rang et à sa manière, à contribuer à la perfection du tout, à la réalisation de son Idéal.

Pareillement la société politique, celle qui embrasse toutes les sociétés particulières, et principalement les familles. Elle ne tire pas sa valeur de société, avec tous les droits et les devoirs qui y sont attachés, du nombre de ses citoyens. Peu nombreuses, de petites nations comme la Belgique, n'en sont pas moins par ailleurs de grandes nations, du moment qu'elles réalisent le but pour lequel elles existent, qui est de permettre à leurs nationaux de vivre en homme, d'agir en êtres raisonnables et libres. Au contraire, nous mettons d'instinct au ban des sociétés politiques les nations, fussent-elles surpeuplées, qui se détournent de leur but naturel, et, grâce à une mauvaise organisation matérielle, intellectuelle ou morale, portent atteinte à la dignité humaine de leurs membres, les condamnent à vivre en esclaves ou comme des brutes.

LA SOCIÉTÉ POLITIQUE, GRACE A L'UNITÉ DU BUT QU'ELLE POURSUIT, COMME LA FAMILLE, MAIS AVEC PLUS D'AMPLEUR, EST BIEN AUSSI UN TOUT ORGANIQUE DONT LES INDIVIDUS SONT LES PARTIES, UN CORPS VIVANT DONT LES CITOYENS SONT LES MEMBRES.

TRANSCENDANCE ET IMMANENCE DE L'IDÉAL SOCIAL. — On aurait tort assurément d'en conclure que l'Idéal social, autrement dit le BIEN COMMUN de la Société, est transcendant sous tous les rapports au bien humain des individus qui vivent en société. Ce serait prétendre que le MOYEN l'emporte en valeur morale sur la FIN, puisque les individus ne vivent en société que pour réaliser le bien humain qui s'impose à leur conscience comme une fin supérieure à toutes les autres.

Si l'Idéal social, tout en étant immanent aux individus en qualité de moyen humain d'atteindre leur Fin humaine, leur est aussi transcendant, et, à ce titre, exige d'eux qu'en JUSTICE ils se soumettent à ses exigences, c'est parce que tout en étant le BIEN DE CHACUN il reste le BIEN DE TOUS, sans pouvoir être accaparé par aucun. Chacun n'a le droit de s'en servir qu'à la condition expresse de le servir, et, en le servant, de rendre ainsi à tous les membres de la société ce qui leur est dû. Sous ce rapport, la Société, comme le Bien commun qu'elle poursuit, est à ses membres ce que la Nature est aux individus qui l'incarnent sans jamais l'épuiser. Elle est supérieure à leur nombre, à la fois une FORME

et une FIN qui les dépasse tous et leur impose des obligations de conscience, tout en restant pour chacun d'eux un moyen humain essentiel d'atteindre leur Fin suprême, celle à laquelle toutes les autres, y compris la fin de la société elle-même, sont subordonnées, et qui consiste à connaître Dieu, à l'aimer, à le servir, en qualité de Créateur et de Fin dernière de toutes choses.

Si chaque individu, je le répète à dessein, était capable de réaliser par ses seules forces, sans le concours d'autrui, la fin humaine que la nature lui impose; s'il pouvait, tout en satisfaisant aux besoins légitimes de son corps, donner à sa vie d'âme tous les soins qu'elle réclame, développer son intelligence, fortifier sa volonté, régler ses passions, il n'aurait que faire de la société. Mais manifestement il ne le peut pas, ni lorsqu'il est enfant, ni même à l'âge adulte. Il ne vit en société que pour suppléer à son impuissance personnelle, à l'insuffisance de son BIEN PRIVÉ. La société doit donc mettre à sa disposition et à celle de ses semblables, puisque tous ne vivent en société que pour cela, de quoi réaliser dans sa plénitude l'idal humain. Or, comment la société le pourrait-elle si elle ne disposait, en tant que société, d'un BIEN COMMUN où les individus, chacun pour son compte et tous ensemble, n'importe quand, et n'importe où, aient le droit de venir puisser à pleines mains, et remédier à l'indigence de leurs ressources personnelles? Je ne comprends pas qu'il y ait encore des esprits assez aveugles pour contester l'existence et la nécessité de ce Bien commun, de cet Idéal social. Il est à

lui seul la raison d'être de la société; à lui seul aussi il explique pourquoi les hommes, impuissants à « vivre en homme » individuellement, sans relation avec autrui, ont une tendance naturelle à vivre en société.

Cependant cet Idéal social, ce Bien commun de la société, de quoi sera-t-il fait et qui le constituera ?

Ceux qui se font de la société une conception toute matérielle, d'où la morale serait exclue, s'imaginent naïvement, et cela malgré tous les démentis de l'expérience, que le BIEN COMMUN n'est que la résultante des biens particuliers. D'après eux, les individus n'ont pas à s'inquiéter d'autre chose que de réaliser de leur mieux leurs propres intérêts; le Bien commun résultera fatalement de ces intérêts additionnés. Il n'est nullement besoin, pour réaliser le Bien commun, de coordonner les efforts de chacun autour d'un même Idéal qui s'imposerait à la conscience de tous; il suffit au contraire d'abandonner chacun à ses passions, à ses ressources personnelles, celles-ci fussent-ellees opposées entre elles, pour assurer la prospérité sociale.

Ainsi le veut, nous dit-on, le DÉTERMINISME ÉCONOMIQUE.

Mais comment l'addition d'intérêts individuels aussi opposés entre eux que le sont eux-mêmes les individus, DÈS QU'IL NE S'AGIT PLUS D'UN BIEN HUMAIN QUI LES UNIFIE, pourrait-elle arriver à constituer un Bien commun qui puisse servir à tous, où chacun aurait le droit de prendre la part qui lui revient?

Le sophisme est éclatant; il provient d'une confu-

sion vraiment trop répandue à l'heure actuelle entre ce qu'on pourrait apeler l'ÉGALITÉ HUMAINE DES INDIVIDUS, et l'INÉGALITÉ DES CONDITIONS INDIVIDUELLES; entre tout ce qui rapproche les citoyens d'une même société et tout ce qui les divise.

Si, comme les sociologues dont je viens de parler, on n'envisage dans les individus que l'INÉGALITÉ DE LEURS CONDITIONS, tout aussi naturelle, il faut le reconnaître, que leur égalité humaine ou spécifique, alors on sera forcément amené à considérer le Bien commun sous un aspect QUANTITATIF, comme une somme de biens particuliers, ou encore comme la résultante d'une lutte à perpétuité entre les plus forts et les plus faibles, entre ceux qui ont besoin des autres et ceux qui sont de taille à exploiter ce besoin. C'est malheureusement la façon toute matérialiste dont le libéralisme économique, sous couleur de liberté et d'autonomie individuelle, pour le plus grand dommage de nos sociétés et des individus, a depuis trop longtemps envisagé la question sociale. La légalité y remplace la moralité.

Au contraire, si l'on tient compte d'abord dans les individus de leur ÉGALITÉ HUMAINE ou spécifique; si l'on prend garde qu'ils participent tous essentiellement à la nature humaine avant de la limiter individuellement; qu'ils sont tous des hommes avant d'être tel ou tel individu humain, la conception du Bien commun sera totalement différente.

De quantitative, elle deviendra QUALITATIVE. Puisque, conformément aux enseignements de l'expérience,

tous les individus, sans exception, ne vivent en société que pour vivre en homme, selon les exigences irréductibles de leur nature raisonnable, ils seront tous tenus de faire pour la réalisation de l'Idéal social ce à quoi les oblige personnellement leur Idéal d'homme; de prendre ce moyen pour arriver à cette fin. Dans cette hypothèse, le Bien commun résultera, non plus de la dispersion des efforts d'individus uniquement préoccupés de leurs intérêts privés, mais de la coordination des efforts de chacun autour du même Idéal humain. La société sera vraiment un tout dont les parties, dans leur intérêt même de partie et à cause de l'équivalence foncière de cet intérêt bien entendu avec celui du tout, se sacrifieront pour lui, c'est-à-dire travailleront au progrès du Bien commun. Celui-ci se confondra avec un état tel d'équilibre social, de richesses intellectuelles, morales, matérielles, d'institutions et de législation humaines, que chaque citoyen, quelle que soit sa condition, pourra vraiment, s'il ne se dérobe pas à ses devoirs, revendiquer et assurer le plein exercice de ses droits d'homme, agir en être raisonnable et libre, travailler, se nourrir, s'abriter, se vêtir, se reposer et se divertir, développer son esprit, affermir son vouloir, pratiquer la vertu, fonder un foyer en toute sécurité, avoir des enfants, leur donner une éducation également en rapport avec les véritables droits de l'homme.

Voilà dans quel sens le Bien commun sera un bien humain, immanent aux individus et transcendant à chacun d'eux, comme la société elle-même leur est im-

manente à la fois et transcendante; comme la nature l'est par rapport aux différentes sociétés et aux individus; comme Dieu enfin l'est par rapport à la nature dont Il est la cause première et la fin ultime dans les individus et les sociétés qui, en tant que sociétés, en sont la plus haute incarnation.

L'autorité sociale directement chargée de veiller à la réalisation et au progrès du Bien commun devra, avant toutes choses, sous réserve de certains droits individuels attachés à l'inégalité des conditions et à la valeur sociale respective des citoyens qui en est la conséquence naturelle, assurer à chacun d'eux, je ne dirai pas leur part légitime de Bien commun — ce qui laisserait supposer qu'il s'agit d'un bien matériel à partager — mais tout ce que le Bien commun est capable de leur fournir en fait de moyens efficaces de « vivre en homme », avec toute la dignité que comporte la personne humaine, créée à l'image de Dieu. Car, tous les citoyens sans exception, du fait qu'ils sont des hommes, ont droit à ce bien humain; c'est pour cela d'abord qu'ils sont appelés naturellement à vivre en société.

Quand on parcourt les écrits de Saint Thomas d'Aquin, on ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle hauteur de vues, quel sens profond des réalités il en est arrivé à cette conception vraiment humaine de la vie en société.

La société, remarque-t-il, est nécessaire à l'homme s'il veut conserver sa vie et l'améliorer (1).

(1) Saint Thomas, Eth., lec. I.

Toute société actuellement constituée comporte deux éléments INSÉPARABLES, mais DISTINCTS : inséparables, car « la multitude, en dehors des individus, « n'est qu'un concept abstrait, mais la multitude « avec les individus est bien une réalité » ; (1) — distincts : une société n'est pas une simple agrégation matérielle d'individus, elle est une multitude ordonnée, ou organisée (2). Les individus, écrit saint Thomas commentant Aristote, doivent être considérés dans la société dont ils font partie comme les membres du corps par rapport au corps tout entier. Or de même que le corps l'emporte naturellement en valeur sur ses membres, ainsi la société sur les individus, envisagés isolément ou collectivement. Elle est une forme SUI GENERIS irréductible à leur juxtaposition matérielle, à leur nombre. En cette qualité, la société est transcendante à ses membres tout en leur étant immanente, comme le corps l'est aux siens. L'individu, tout en restant ce qu'il est en son être individuel, participe à l'être de la société, devient un ÊTRE SOCIAL, ainsi que la main aussi longtemps qu'elle n'en est pas détachée, demeure un membre du corps, vivant de sa propre vie (3). De cette transcen-

(1) QUESTIONS DISPUTÉES, DE POTENTIA, Q. III, a. 16 ad 16.
(2) SOMME THÉOLOGIQUE, Q. XXXI, a. I, ad. 2.
(3) COMMENTAIRE SUR LES POLITIQUES : livre I, leç. I, édit. de Parme, p. 369. L'authenticité de ces Commentaires en ce qui concerne les deux premiers livres et les six premières leçons du livre III vient d'être démontrée par le P. Brown, O. P., dans REVUE THOMISTE, 1921.
Sur les « solitaires », voir SCHWALM, LEÇONS DE PHILOSOPHIE SOCIALE, t. I, pp. 7 et 8.

dance de la société organisée sur ses membres saint Thomas déduit celle du BIEN COMMUN de la société sur le bien privé de l'individu, même celui qui coïncide humainement avec le bien commun.

Nul n'a parlé avec plus d'enthousiasme que lui du BIEN COMMUN; il le qualifie de « quelque chose de divin ». Nul non plus n'a montré avec autant de précision les rapports de justice et d'amour que nous sommes appelés à soutenir avec le Bien commun et la façon dont les individus, pour s'acquitter envers lui de leurs devoirs de justice, doivent faire appel à l'amour.

En tant que je retrouve dans le Bien commun mon bien propre, je l'aime naturellement, d'un amour de convoitise. C'est pour moi un moyen d'atteindre ma fin. Mais c'est aussi le bien des autres, de tous ceux qui vivent comme moi en société. Si j'ai le droit d'exiger d'eux qu'ils assurent sa prospérité, parce qu'il y va de mon bien propre, j'ai évidemment le devoir, et un devoir de justice, de respecter en eux le même droit, de travailler pour eux comme pour moi à la prospérité du Bien commun. Sous ce rapport, le Bien commun cesse d'être simplement un moyen pour devenir une fin. L'amour naturel que je lui porte et qui m'incline à aimer en lui tous ceux qui sont mes frères en humanité, devra m'aider à accomplir envers lui et envers eux tous mes devoirs de justice. Nous consacrerons les chapitres suivants à analyser ces relations de justice et d'amour dans le commerce des hommes qui font partie d'une même société, et ont tout à attendre de la coordination de leurs efforts, sous

la direction et l'impulsion de l'autorité légitime, en faveur de l'Idéal social.

Il nous reste, en terminant, une question à résoudre qui va nous aider à montrer dans quel sens la doctrine catholique, bien loin de contredire sur tous ces points la raison en confirme au contraire les enseignements, et réclame au surplus l'intervention de la science pour combattre, partout où il se manifeste, l'individualisme, et résoudre au mieux des intérêts de tous la question sociale.

III

L'Idéal social et la Doctrine chrétienne : union sacrée des méthodes.

Pour interdire aux catholiques de se mêler de la question sociale, il faudrait au moins prouver qu'à défaut de la science, la raison, qui justifie la valeur de l'idéal social, est également en état, chez les gouvernants aussi bien que chez les gouvernés, d'assurer seule sa réalisation. Puis, à supposer même qu'il en fût ainsi, il s'agirait encore de démontrer que le Bien commun envisagé sous l'aspect de Bien humain par excellence a pour nous une valeur de Fin ultime, et qu'il n'en est pas d'autre que nous soyons obligés d'atteindre à travers lui. Or, non seulement les catholiques se refusent, au nom de leur Foi, à souscrire à de telles prétentions, mais la raison les contraint à reconnaître que le Bien commun n'est lui-même qu'un moyen par rapport à un bien su-

périeur, le Bien divin, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel.

Droits de l'homme et droits de Dieu. — Nous avons vu en effet que c'est au nom de la nature humaine et de ses droits essentiels que la société a celui d'exiger des individus qu'ils servent le Bien commun. Mais, la nature humaine qu'est-elle en dehors des individus qui l'incarnent, et la société sans les citoyens qui en font partie? Ni la nature humaine, ni la société ne sont donc la raison d'être ultime des individus. Comme eux, et à travers eux, elles ont leur raison d'être ultime en Dieu. C'est Dieu qui est l'auteur de la nature humaine et le créateur des sociétés, l'étant des individus, dont Il a fait des êtres sociaux. Les droits de la société et de la nature humaine sur les individus sont relatifs; seuls, les droits de Dieu sur les individus et les sociétés sont absolus, puisque, dans tout ce qu'il est, être individuel et être social, l'homme dépend absolument de Dieu.

Certes je suis loin de nier qu'au nom de la nature humaine la société ait le droit d'exiger des individus qu'ils accomplissent envers le Bien commun tous leurs devoirs de justice; mais je tiens à faire remarquer une fois de plus que la nature humaine n'est ici que le porte-voix de l'autorité divine; que c'est au nom de Dieu qu'elle exerce ses droits, parce que sans Dieu il n'y aurait ni nature humaine, ni individu, ni société. L'importance de cette remarque n'échappera à personne. Si c'est, en dernière analyse, au nom de Dieu, d'où dérive toute

autorité, que la société, ou plus exactement l'autorité sociale a le droit d'exiger des individus qu'ils se conforment aux lois de la nature humaine et servent de toutes leurs forces le Bien commun, on conviendra qu'une doctrine, comme la doctrine catholique, qui approuve tout ce que la raison enseigne sur ce point, mais au lieu du Dieu abstrait, lointain, que celle-ci nous présente, nous met en relation directe avec un Dieu vivant, un Dieu d'amour, aura de ce chef la plus haute valeur sociale.

Il n'y a pas deux Dieux, en vérité, et le Dieu de la Foi est substantiellement identique au Dieu de la raison. Mais au lieu que ce soit la raison qui le découvre, et combien péniblement, à travers quelles ombres, par la Foi, c'est Dieu Lui-même qui se révèle à nous, nous apprend ce qu'Il est, ce qu'Il a fait pour nous. Sans pouvoir mettre en doute sa parole, nous croyons qu'Il est plus intime à nous-même que nous ne le sommes nous-même; qu'Il habite en nous; qu'Il veut que nous nous aimions les uns les autres comme Il nous a aimés; que nous rendions à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu; que nous fassions servir notre charité à l'extension du règne de la justice, et que pour cela nous possédions en nous, malgré la transcendance de son Etre divin, quelque chose de Lui, une participation de sa nature divine, sa grâce en un mot qui nous met en état de faire face à tous nos devoirs personnels et sociaux.

Si les catholiques avaient toujours présente devant les yeux cette doctrine de vie; si leur foi était éclairée et

comme gonflée d'amour, ils ne permettraient à personne de les devancer sur le terrain social. Car ils savent, eux, mieux que personne, au nom de qui ils doivent être justes les uns envers les autres, et devant qui ils sont responsables de leurs injustices; ils savent que la charité, en leur faisant un devoir d'aimer les autres comme Dieu les aime, sans que les autres y aient aucun droit, les oblige au préalable, sur le terrain de la justice, à leur rendre à tous ce qui leur est dû; ils savent enfin que si la tâche est difficile de maintenir l'équilibre entre les droits de Dieu et les véritables droits de l'homme, elle n'est cependant pas impossible; que si, sans la grâce de Dieu ils ne peuvent rien faire, avec elle du moins ils peuvent tout.

En conséquence, aucun programme social, aucun progrès économique ne saurait les surprendre. D'avance, à cause de Dieu auteur de la nature humaine qui le leur commande par l'intermédiaire de l'autorité sociale, et à cause de la grâce de Dieu qui leur met au cœur, avec la charité, la force divine elle-même, ils sont au niveau de tous les progrès, capables de faire face à tous les programmes.

Qu'on ne leur objecte plus que la doctrine catholique, après l'Evangile, ne contient pas de programme défini d'économie sociale; ils ne l'ignorent pas, et se rendent parfaitement compte que ce n'est pas nécessaire, ni même possible. Ce qui est nécessaire, c'est d'avoir en soi de quoi satisfaire toujours aux besoins sans cesse renaissants d'une société en perpétuelle évolution. Or

cela, les catholiques qui ont la Foi et en vivent le possèdent surabondamment. Que la raison, aidée de la science, découvre les besoins de la société, dresse les programmes adaptés à ces besoins, invente et perfectionne sans cesse les moyens de satisfaire à ces besoins et de bien remplir ces programmes, rien de mieux. Il n'y a aucun motif pour que les catholiques eux-mêmes ne se mettent pas à l'œuvre, et ne mêlent pas leurs efforts à ceux des philosophes et des savants qui travaillent à résoudre, au cours des siècles, et sous toutes les formes où elle se présente, la question sociale. On peut tout espérer de cette union sacrée des méthodes. Je n'en veux d'autre preuve que le zèle intelligent avec lequel, depuis un quart de siècle, les catholiques sociaux ont travaillé à adapter les principes les plus authentiques de la doctrine chrétienne aux données essentielles de la raison et au progrès de la science.

Récemment encore, à la Semaine sociale de Metz, ils faisaient la déclaration suivante :

Scientifique et d'inspiration catholique, voilà les traits essentiels de notre méthode. Comment scientifique ? Nous rassemblons et nous coordonnons les faits sociaux. Conscience scrupuleuse dans le choix des procédés d'observation, sens averti des circonstances contingentes, recherches historiques, géographiques, juridiques, psycho-physiologiques, enquêtes, statistiques, monographies, tout cela, par des moyens purement scientifiques, est une part, non la moindre, de notre effort, la condition rigoureuse de notre succès. Nous devons y mettre l'application soutenue, la probité inflexible, l'esprit méthodique qui distinguent les bons ouvriers.

Comment et pourquoi notre méthode est-elle aussi d'inspiration catholique ? Si nous parvenons par l'observation à percer à jour la réalité, il faut aussi la juger, et, s'il y a lieu, la redresser. Car l'économie sociale n'est pas une discipline purement descriptive, elle est NORMATIVE aussi. Elle serait sans portée pratique et son étude sans profit réel, si son but direct n'était pas la recherche de ce qui doit être et ne la différenciait pas ainsi des sciences physiques, qui, par la simple discription de CE QUI EST, facilitent à l'homme l'utilisation de la matière première soumise à son pouvoir. L'objectif des sciences physiques n'est que la pénétration et la représentation adéquate de la réalité observable; l'orientation d'une science relative à une forme de l'activité humaine, comme l'économie sociale, doit être la recherche de la justice dans les rapports sociaux (1).

Aussi faut-il non seulement connaître la réalité, mais l'interpréter, à la manière d'un juge; et, s'il y a contradiction entre elle et ce qui est juste, relever le point précis où réside la contradiction, examiner si elle est réformable et comment elle l'est.

Le sociologue a donc besoin d'un principe moral d'interprétation et d'une force morale de redressement. Il faut une lumière et un levier. S'il est catholique, il est simplement logique qu'il demande cette lumière et ce levier à l'Eglise. Sinon, il brise en lui l'unité de l'esprit, il dresse des cloisons étanches, là où les libres communications sont nécessaires pour voir toute la perspective du réel et agir avec la plénitude des forces intérieures.

C'est pourquoi nous voulons, d'une part, nous livrer à une étude attentive et minutieuse des faits; d'autre part, pour juger la réalité observée, nous inspirer des données révélées, des principes dont l'Eglise a la garde et qui président au gouvernement des âmes (2).

(1) HENRI LORIN, SEMAINE SOCIALE DE MARSEILLE, compte rendu, p. 17.

(2) EUGÈNE DUTHOIT, SEMAINE SOCIALE DE METZ, compte rendu, pp. 20-21.

CHAPITRE IV

Justice sociale et fraternité humaine

Nous avons vu que, dans une société organisée, le Bien commun se présente comme le moyen essentiel dont disposent les individus pour tendre efficacement vers leur fin ultime. Tous ont donc le droit, puisque cette fin s'impose à leur conscience d'honnête homme ou de chrétien, de se servir de ce moyen pour l'atteindre. Mais ils n'ont le droit de se servir ainsi du Bien commun qu'à la condition de le servir, de l'envisager non plus seulement comme un moyen, mais encore comme une fin. Car il est l'un et l'autre à la fois, sous différents rapports.

Il est un moyen pour moi de réaliser ma fin personnelle d'honnête homme, à cause de sa valeur foncièrement humaine; je vis en société pour mieux vivre en homme. Le Bien commun est immanent à mon Bien privé. Toutefois c'est un Bien commun, un bien par conséquent qui ne m'appartient pas en propre, mais appartient aux autres comme à moi, pour les mêmes motifs; qui, malgré son immanence, est transcendant, et, à ce titre, devient une fin dont la poursuite s'impose à ma conscience.

C'est précisément sur cette transcendance relative du Bien commun, sur ce caractère de finalité qui en résulte que se fondent, dans une société organisée, les rap-

ports de justive entre les citoyens. LE DROIT QUE CHACUN A DE SE SERVIR DU BIEN COMMUN COMME D'UN MOYEN PERSONNEL D'ACTIVITÉ HUMAINE FONDE LE DEVOIR DE TOUS DE LE SERVIR COMME UNE FIN QUI DÉPASSE LEUR PROPRE BIEN.

Nous allons essayer de déterminer avec le plus d'exactitude possible en quoi consiste cette justice qui a pour objet propre le Bien commun et règle dans ses rapports avec lui l'activité de tous les citoyens faisant partie de la société. Nous dirons ensuite quelles sont les relations que cette justice soutient avec la FRATERNITÉ HUMAINE, celle qui résulte de la communauté de nature entre tous les hommes.

I

LA JUSTICE LÉGALE OU SOCIALE.

Que faut-il entendre d'abord par cette justice dont parle saint Thomas, qui a pour objet propre l'intérêt public, ce qu'il appelle le Bien commun, et oblige à la fois les gouvernants et les gouvernés à lui consacrer toutes leurs énergies, à y subordonner leurs intérêts particuliers?

Saint Thomas lui donne le nom de JUSTICE LÉGALE. Elle est, selon lui, une vertu de la volonté (1), ou VERTU MOTRICE dont la fonction essentielle consiste à subordonner au Bien commun, pour le constituer et l'en-

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 4.

richir, les actes de toutes les vertus (1), ou encore, comme il le dit ailleurs, tous les actes des vertus (2).

Son Traité de la justice commence par l'analyse de cette vertu. Il se demande si elle est une vertu générale. Voici sa réponse:

> La justice a pour but de régler les rapports des hommes entre eux. Or, un homme peut être comparé à un autre de deux manières : individuellement ou socialement, c'est-à-dire en tant qu'il sert une société et par elle tous les hommes qui en font partie. Car il est manifeste que tous ceux qui vivent en société sont avec elle dans le même rapport que des parties à un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout; d'où le bien de la partie doit être subordonné au tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, qu'il s'agisse de vertus qui nous perfectionnent personnellement, ou de celles qui nous perfectionnent dans nos rapports avec d'autres personnes, doit être rapporté au bien commum auquel nous subordonne la justice. Il s'ensuit que les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice qui subordonne l'homme au bien commun. Dans ce sens donc la justice est une vertu générale.

Cependant ce caractère général de la justice « légale » — je vais dire bientôt pourquoi on lui donnait alors ce nom de LÉGALE — ne l'empêche pas d'être une vertu spéciale. Saint Thomas qui soulève lui-même cette difficulté y répond avec toute la netteté désirable.

Est-ce que la justice, sous son aspect général, se confond essentiellement avec les autres vertus, ou avec l'une quelconque d'entre elles ?

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 5, 6, 7.
(2) Ia IIæ, Q. 60, a. 3, ad 2.

Non, nous dit-il, le mot général n'a pas ici ce sens équivoque. La généralité dont il s'agit concerne seulement la puissance motrice de la justice légale. Pareil au soleil qui, tout en demeurant une réalité distincte des autres, joue le rôle d'une cause universelle par rapport à toutes les réalités qu'il enveloppe de sa lumière et transforme par sa chaleur, la justice légale est dite générale parce qu'elle a pour fonction de promouvoir au bien commun les actes de toutes les autres vertus; mais ELLE A UN OBJET DISTINCT DE LEUR OBJET PARTICULIER : LE BIEN COMMUN.

Alors vient sous sa plume cette belle comparaison dont nous reparlerons, car elle projette une grande lumière sur cette difficile question.

De même que la charité peut être appelée une « vertu générale » parce qu'elle subordonne au BIEN DIVIN les actes de toutes les vertus, pareillement la justice légale, qui subordonne les mêmes actes au BIEN COMMUN (1). Or cette fonction générale de la charité ne l'empêche pas d'être par essence une vertu spéciale, puisqu'elle a pour objet propre le Bien divin. Il en va de même de la justice légale, qui est une vertu spéciale par essence, bien qu'elle ait pour objet propre le Bien commun.

Quand on sait par ailleurs que, dans l'ordre surnaturel, aucun acte de vertu n'est méritoire s'il ne porte l'empreinte de la charité, on devine que, dans la pensée de saint Thomas, les vertus individuelles cesseraient en

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 6.

quelque sorte d'être des vertus si, en même temps, elles ne portaient l'empreinte, ne subissaient l'impulsion féconde de la justice légale.

Ayant ainsi établi la FONCTION GÉNÉRALE, et l'OBJET SPÉCIAL de cette vertu, saint Thomas se demande s'il n'existe pas, en dehors d'elle, une justice particulière qui ait pour objet, non plus le BIEN COMMUN, mais le BIEN PRIVÉ des individus. A cette question il répond affirmativement et distingue deux sortes de justice particulière: la COMMUTATIVE, qui règle les rapports d'individu à individu, et la DISTRIBUTIVE, qui règle la distribution du Bien commun, par l'autorité sociale, aux citoyens selon leur valeur sociale respective, et les droits qui en sont la conséquence (1).

Mais la JUSTICE LÉGALE, pour saint Thomas, l'emporte tellement en valeur morale sur toutes les autres, que la justice particulière sous ses deux formes, commutative et distributive, reste soumise à sa direction et doit être subordonnée par elle au Bien commun (2).

Entre le Bien privé et le Bien commun il y a la même différence spécifique qu'entre un tout et ses parties. Le Bien commun ne diffère pas seulement en quantité du Bien privé envisagé isolément ou collectivement ; c'est un tout SUI GENERIS qui dépasse tous les autres biens en valeur morale, comme la société ses membres (3).

Ainsi la justice légale, malgré sa fonction motrice

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 7.
(2) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 7, ad. 1.
(3) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 58, a. 7, ad. 2.

générale, est une vertu spéciale qui a pour objet propre le BIEN COMMUN, et doit diriger vers lui les actes de toutes les vertus; celles-ci, malgré le caractère particulier de leur objet, sont toutes des vertus sociales dans la mesure où la justice légale les fait servir au Bien commun (1).

LÉGALE OU SOCIALE? — Mais pourquoi saint Thomas appelle-t-il « légale » et non pas « sociale » cette justice générale? Lui-même nous en donne la raison qui est très suggestive. Je l'appelle légale, dit-il, parce qu'ele accord l'activité de l'homme avec la loi dont c'est formellement le rôle de subordonner les actes de toutes les vertus au Bien commun (2).

Pour comprendre l'importance de cette réponse, il faut se reporter au TRAITÉ DES LOIS de saint Thomas. On sait que pour lui la loi, qu'elle soit éternelle, naturelle ou humaine , équivaut à un IMPÉRATIF RATIONEL ayant trait directement et toujours au BIEN COMMUN. Sa force impérative lui vient de là, c'est-à-dire qu'elle ne s'impose à la conscience que dans la mesure où elle s'inspire du BIEN COMMUN. Il en va ainsi de toutes les lois humaines positives établies et promulguées par l'autorité légitime en vue du Bien commun; elles obligent en conscience (3). Car, par son intermédiaire, elles se rattachent toutes à la loi naturelle, puisqu'il est naturel à

(1) SAINT THOMAS, IIa, IIæ, Q. 58, a. 6 (conclusion de l'article).
(2) SAINT THOMAS, IIa, IIæ, Q. 58, a. 5 (idem).
(3) SAINT THOMAS, Ia, IIæ, Q. 96, a. 4.

l'homme de vivre en société; elles participent toutes à son caractère obligatoire.

Si c'est à cause du rôle régulateur de la loi par rapport au Bien commun que saint Thomas a donné le nom de LÉGALE à la justice générale, il aurait pu pareillement l'appeler SOCIALE, puisque, d'après lui, la société a aussi pour objet propre le Bien commun. Cette raison explique d'ailleurs pourquoi la justice légale est la vertu par excellence des gouvernants, autrement dit de l'autorité directement chargée de veiller au Bien commun de la société, et secondairement des citoyens qui en font partie.

Je m'étonne qu'un théologien aussi avisé que M. Michel se soit cru obligé, pour écarter l'expression de « justice sociale » comme équivoque et dangereuse, d'aller chercher la définition de la société dans le NOUVEAU LAROUSSE ILLUSTRÉ (t. VII, p. 725) (1). Il est clair que si la société, comme l'affirme ce DICTIONNAIRE, qui n'a pas certes l'autorité d'« un lieu théologique » se trouve simplement CONSTITUÉE PAR LES RAPPORTS DES HOMMES ENTRE EUX, et qu'il appartienne à la justice de régler ces rapports, « toute justice sera sociale absolument comme tout cercle est rond » (2). Mais c'est là une définition de la société qui n'a rien de formel, tout extérieure et même fausse. Car il ne suffit pas que des hommes aient des rapports entre

(1) A. MICHEL, LA QUESTION SOCIALE ET LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES; Paris, Gabriel Beauchesne, 1921.
(2) ID. IBID., p. 216.

eux pour constituer une société. La société, la cité, la famille pour saint Thomas — nous l'avons démontré dans un chapitre précédent — sont des TOUTS ORGANIQUES DONT LES MEMBRES SONT LES PARTIES, mais des parties dont les rapports au tout sont irréductibles aux rapports des parties entre elles, comme la société elle-même l'est au nombre des citoyens qui la composent; comme le Bien commun de la société, — bien indivis et transcendant, — l'est aux biens privés des individus, dans les rapports que ceux-ci, au sein de la société, sont appelés à soutenir entre eux.

Seule sera donc SOCIALE la justice qui aura pour fonction de régler les rapports des citoyens avec la société, et pour objet direct le BIEN COMMUN. Entre cette justice sociale et la justice particulière qui a pour fonction de régler les rapports des citoyens entre eux, ou de la société avec les citoyens, — justice commutative et distributive — il y aura une différence d'espèce. On ne pourra sans équivoque ni sans danger leur appliquer indifféremment le mot de SOCIALE.

M. Michel remarque avec raison que trop de théologiens modernes emploient à tort et à travers l'expression de justice sociale, jettant ainsi le trouble dans les esprits. Mais il est facile de voir que cela provient de l'idée fausse ou incomplète qu'ils se font de la société, comme aussi d'une tendance apologétique à se servir, sans assez de discernement, de certaines expressions en vogue telle que celle de justice sociale, pour acclimater la doctrine traditionnelle parmi nos contemporains. Je

suis très éloigné, pour mon compte, de blâmer cette tendance, à condition cependant qu'on ne se trompe pas sur le véritable sens de la doctrine qu'on prétend ainsi servir. Or, cela arrive manifestement lorsqu'on applique l'expression de justice sociale à toute espèce de justice, fût-elle simplement commutative ou distributive. Nous n'empêcherons évidemment pas cette expression de circuler; appliquons-nous donc à en fixer, pour nous catholiques, le sens exact, à la réserver seulement pour signifier la JUSTICE QUI A DIRECTEMENT LE BIEN COMMUN DE LA SOCIÉTÉ POUR OBJET, ET POUR FONCTION DE RÉGLER LES RAPPORTS DES CITOYENS AVEC CE BIEN COMMUN QU'ILS SONT TENUS DE SERVIR POUR AVOIR LE DROIT DE S'EN SERVIR. Ainsi l'équivoque sera dissipée, et le danger aura disparu.

En donnant à cette justice le nom de « légale », saint Thomas a mis l'accent sur son ASPECT FORMEL; il appartient formellement à la loi en effet de pourvoir au Bien commun et de régler les actes des citoyens qui le concernent. Si nous proposons aujourd'hui de déplacer cet accent, de le mettre sur son ASPECT FINAL, c'est parce qu'à l'usage, qui reste maître en fait de langage, l'expression de « légale » a perdu beaucoup de sa valeur morale. Les moralistes y ont une certaine responsabilité. Ce sont eux qui, longtemps après saint Thomas et pour des raisons que je n'ai pas à rappeler ici, ont introduit en théologie la fameuse distinction entre la LOI MORALE et la LOI PÉNALE. Restreinte d'abord à certaines lois, cette distinction a été peu à peu étendue à

presque toutes les lois par le public, qui y trouvait son intérêt. La plupart des citoyens, même parmi les catholiques, s'imaginent aujourd'hui que les lois civiles ou humaines, surtout si elles sont édictées par un gouvernement qui n'a pas leur faveur, n'obligent pas en conscience, mais que l'on s'expose seulement à des peines en leur désobéissant.

Si l'on ne tient pas compte de cette mentalité déplorable, et que l'on maintienne l'expression de JUSTICE LÉGALE pour caractériser nos obligations de conscience en face du Bien commun, je crains que les mêmes catholiques ne profitent du « mot » pour se dispenser de la « chose » ; qu'ils n'essayent de se soustraire à leurs obligations sociales comme ils le font vis-à-vis de lois qu'ils estiment purement pénales, et surtout qu'en dehors de ce que les lois leur commandent expressément, ils se croient encore moins obligés en conscience de subordonner au Bien commun les actes de toutes leurs vertus morales, contrairement à ce que saint Thomas demande aux citoyens au nom de la justice qui a le Bien commun pour objet.

Ce n'est donc pas par caprice, ni par un certain goût de modernité que je propose de substituer l'expression de justice sociale à celle de justice légale, mais pour des motifs très sérieux tirés de la doctrine même de saint Thomas, et du langage dont nous avons besoin de nous servir, si nous voulons acclimater cette doctrine parmi nos contemporains pour qui d'anciennes formules n'ont plus le sens qu'elles avaient en leur temps, et dont

ils pourraient abuser en vue de se soustraire aux plus graves de leurs obligations sociales. J'ai tenu à mettre sous les yeux du lecteur, dans toute sa netteté, en m'autorisant seulement des textes où saint Thomas traite la question EX PROFESSO, la conception originale qu'il se fait de la justice légale ou sociale.

Il accorde que cette divine vertu — divine comme le Bien commun qui la concerne — s'impose d'abord aux gouvernants auxquels il appartient de faire et de promulguer les lois régulatrices de la conduite des citoyens en s'inspirant uniquement du Bien commun dont ils ont la charge; mais il soutient que c'est aussi la vertu des gouvernés, de tous ceux qui font partie de la société, et justement parce qu'ils en font partie.

JUSTICE ET ÉQUITÉ. — En effet, la loi, bien qu'elle s'impose à la conscience de tous les citoyens et qu'elle ait à régler, en vue du Bien commun, les actes de toutes leurs vertus, ne peut les régler tous. Une telle prétention serait néfaste. Tant au point de vue économique, qu'au point de vue moral, l'intervention continuelle, tâtillonne de l'Etat n'est désirable. La contrainte légale, en paralysant les initiatives individuelles, en étouffant les consciences sous le réseau des lois, nuirait plutôt au Bien commun qu'elle ne lui serait utile. Il faut que les citoyens prennent conscience, dans la société, de leurs obligations de parties, et soient justes envers tous en subordonnant eux-mêmes au BIEN COMMUN les actes de toutes leurs vertus, ceux qui sont réglés par la loi,

comme ceux qui lui échappent. Dans ce dernier cas, le sens de l'ÉQUITÉ facilitera leur tâche. Car l'équité, d'après saint Thomas (1), est une vertu auxiliatrice de la justice sociale, qui a pour fonction chez le citoyen honnête, amoureux du BIEN COMMUN, de suppléer aux insuffisances verbales de la loi chaque fois que l'observation matérielle de celle-ci nuirait au Bien commun.

En effet, le législateur, dans l'impossibilité où il se trouve de prévoir tous les cas particuliers de conscience, se règle, pour proposer une loi, sur les plus fréquents, avec l'intention bien arrêtée de servir le Bien commun. En sorte que s'il surgit un cas où l'observation de la loi serait nuisible à la communauté, la loi ne doit pas être observée. C'est l'intention même du législateur.

Cependant, remarque notre docteur, il appartient aux chefs eux-mêmes, et non à n'importe quel sujet de juger habituellement ce qui, dans un cas donné, serait utile ou nuisible à la communauté. Hormis un cas de péril subit et grave et l'impossibilité de recourir à l'autorité, un simple citoyen ne peut se dispenser ainsi d'observer la loi à la lettre (2).

Ce qu'il faut retenir de cette doctrine, c'est d'abord l'impossibilité pour une loi d'atteindre tous les cas particuliers qu'elle vise et qui résultent de l'infinie variété des circonstances; c'est aussi qu'une loi, dans tous les cas qui lui échappent, et donnent lieu à une interprétation, ne peut être interprétée qu'en considération du

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. CXVI, art. 1 et 2.
(2) SAINT THOMAS, Ia IIæ, Q. XCVI, art. 6.

Bien commun, car c'est l'intention du législateur que le Bien commun soit toujours sauvegardé.

Il y aurait danger, comme certains ont tendance à le faire aujourd'hui, à élargir la notion d'équité au point de la substituer à celle même de la justice sociale. Sous prétexte par exemple que les lois qui concernent le Bien commun ne peuvent pratiquement atteindre tous les cas où celui-ci entre en jeu, on ne peut s'adjuger le droit de les interpréter, ou de s'en dispenser à tout propos, surtout mal à propos. Ce ne serait plus de l'équité, mais de l'injustice.

Il existe, par contre, une autre façon d'élargir la notion d'équité que je voudrais voir se répandre, non plus pour échapper aux contraintes légales de la justice sociale, mais pour suppléer à l'insuffisance radicale de la légalité et servir de son mieux le Bien commun.

Puisque la justice sociale a pour fonction générale, chez les gouvernants comme chez les gouvernés, de subordonner au Bien commun tous les actes des vertus, et qu'il est manifestement impossible, et pas du tout désirable, que les gouvernants essayent de les enserrer tous dans un réseau inextricable de lois, il appartient aux citoyens de suppléer à la légalité par leur moralité; de développer en eux ce SENS SOCIAL DE L'ÉQUITÉ qui les obligera à reverser au Bien commun ce qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire leur activité tout entière, les actes de toutes leurs vertus. Car c'est grâce à la société qu'ils peuvent vivre et agir ainsi, en être raisonnables et libres. Sans le Bien commun de la société, où tous viennent

puiser, il n'y aurait pas de bien privé; l'homme serait un esclave. Tous ceux qui font partie d'une société doivent donc, dans leur propre intérêt, rendre à la société ce qui lui est dû, tout ce sans quoi elle cesserait de vivre, de prospérer. C'est une question de justice où, à défaut de la loi et dans tous les cas où la loi fait défaut, l'équité a un rôle considérable à jouer. Mais elle le jouera d'autant mieux que les citoyens se feront une idée exacte du Bien commun, lui porteront un amour au moins égal à celui de leur bien propre dont la réalisation en dépend.

Tout est là, dans CET AMOUR DU BIEN COMMUN envisagé tour à tour comme le bien de chacun et le bien de tous; comme un moyen essentiel de réaliser son propre bien humain et une fin qui, en un sens, le dépasse, car elle représente un bien qui appartient à tous. Sans cet amour du Bien commun, de la société qui l'incarne, il ne saurait y avoir, chez les gouvernés aussi bien que chez les gouvernants, ni justice sociale, ni équité. On trouvera toujours des motifs d'échapper à la loi; si on s'y soumet par contrainte, par peur des représailles, on ne trouvera certes pas en soi le ressort vital nécessaire pour subordonner au Bien commun ce qui fatalement lui échappe, et n'est pas susceptible d'une mesure rigoureuse, LES ACTES DE TOUTES LES VERTUS.

Imprégnée au contraire de fraternité humaine, de l'amour du Bien commun, la justice sociale prend l'allure d'une vertu souveraine, exerçant son contrôle

bienfaisant sur les pensées, les sentiments, les actes du citoyen; les soumettant tous à son impulsion. BIEN LOIN D'ANÉANTIR LA PERSONNALITÉ, ELLE NE COMBAT QUE L'INDIVIDUALISME. Elle exige des citoyens qu'ils servent la société pour avoir le droit de s'en servir; qu'ils versent au trésor commun toutes leurs ressources matérielles, intellectuelles et morales pour que le Bien commun à son tour rejaillisse sur chacun d'eux, permette à tous indistinctement de développer leur personnalité au maximum, de réaliser leur idéal d'homme en plénitude, en un mot d'agir en êtres raisonnables et libres. C'est pour cela, d'abord, nous l'avons vu, qu'ils vivent en société.

Sans doute, leur valeur sociale à tous ne sera pas la même; il y en aura de plus intelligents, de plus moraux, de plus actifs, de plus forts que d'autres, et ce sera là un motif suffisant pour que l'autorité sociale distribue le Bien commun proportionnellement à cette valeur sociale individuelle. Mais tous, quelle que soit leur valeur sociale de citoyens, dans la société dont ils font partie, ont LA MÊME VALEUR HUMAINE. Tous sont des hommes, créés à l' « image de Dieu », et tous, s'ils veulent vivre en hommes, comme c'est leur devoir d'y tendre; s'ils sont justes de cette justice sociale qui subordonne au Bien commun les actes de toutes les vertus, auront le droit de puiser au Bien commun ce qui est strictement nécessaire à la réalisation de leur idéal humain, avec toute la dignité que comporte la personne humaine.

Ceci dit, je voudrais maintenant montrer les rapports harmonieux que la justice sociale ainsi entendue soutient avec la fraternité humaine, avec cet amour naturel des autres que Dieu a mis au cœur de l'homme (1).

II

JUSTICE SOCIALE ET FRATERNITÉ HUMAINE

On peut d'abord se demander pourquoi les catholiques de cette génération ont appliqué la plus grande partie de leurs efforts à déterminer la nature des liens qui rattachent la justice à la charité, quand on sait que la charité a aussi pour fonction de régler l'exercice de toutes les autres vertus morales, naturelles et surnaturelles ?

En voici deux raisons : l'une A PRIORI qui concerne le caractère propre de la justice parmi les autres vertus morales; l'autre A POSTERIORI qui se tire de l'état social dans lequel nous vivons, où les questions de justice sont posées au premier plan de toutes les préoccupations humaines, sous la poussée d'événements qui ont transformé les données matérielles du problème économique, tout spécialement la question ouvrière.

Vertu humaine par excellence, la justice, dit saint Thomas, a pour objet et pour fonction de rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle diffère donc des autres vertus morales, telles que la prudence, la force, la tem-

(1) Voir le chapitre II, I.

pérance, en ceci qu'elle se règle, pour agir, sur le droit d'autrui, déterminé soit par la loi naturelle, soit par la loi positive en conformité avec elle.

Les autres vertus morales, au contraire, n'ont pour objet et pour fonction que de régler notre activité personnelle, sous la lumière de la raison, indépendamment de nos relations avec autrui.

Le monde des opérations extérieures constitue le domaine de la justice; le monde des passions intérieures, celui des autres vertus morales.

Sans doute, pour être une vertu morale purificatrice du vouloir, la justice a besoin, comme les autres vertus, de se soumettre aux règles de la raison, de la prudence humaine; mais elle doit d'abord tenir compte, pour agir, de quelque chose d'extérieur à nous, DU DROIT D'AUTRUI. C'est là son caractère spécifique.

EST-CE A DIRE QUE TOUTES NOS RELATIONS AVEC AUTRUI RELÈVENT UNIQUEMENT DE LA JUSTICE ? Ce serait faire injure à la nature et aller contre l'expérience que de restreindre à ce point les rapports des hommes entre eux. Si la nature nous incline et nous oblige à rendre aux autres ce qui leur est dû, elle nous incline aussi, sans nous y obliger au même titre, à leur donner même ce qui ne leur est pas dû. A côté de la justice humaine sous toutes ses formes, strictes ou larges, dont nous parlerons, il y a aussi l'amour humain à tous les degrés dont nous avons parlé (1).

Je suis porté à croire, pour ma part, que si tant

(1) Voir plus haut, chapitre II.

de malentendus divisent les hommes à l'heure actuelle sur la conception de la justice, cela tient surtout à la méconnaissance des relations profondes qui rattachent la justice à l'amour, même au simple point de vue naturel.

Essayons de mettre ce point en lumière, nous aurons moins de peine, dans la suite, à préciser en quoi la justice et la charité chrétienne sont appelées pratiquement à s'harmoniser.

Parlant de l'amour qui rapproche les hommes et rend leur commerce agréable, les anciens le divisaient en deux grandes catégories : L'AMOUR DE CONCUPISCENCE, et L'AMOUR DE BIENVEILLANCE. Par le premier, qui est RELATIF, nous aimons une chose pour notre utilité ou celle d'autrui, sans que cette chose lui soit due. Par le second, qui est ABSOLU, nous aimons les personnes pour elles-mêmes, leur voulons du bien à cause de cet amour que nous leur portons; d'où le nom d'amour de bienveillance qu'on lui a donné. Quand cet amour est réciproque, et implique une communication ou un échange de biens, l'amour de bienveillance se mue en amitié. Un pareil amour est fait de spontanéité; il ne se règle pas sur le droit d'autrui, mais le dépasse.

Dans son sens le plus général, l'amour de concupiscence est un amour-propre; nous aimons quelque chose ou quelqu'un pour nous. Même quand il est réciproque, mais n'entraîne pas l'amour de quelqu'un pour lui-même, l'amour de concupiscence n'est qu'une contre-

façon de l'amitié. Il n'y a certes pas d'amitié qui n'enveloppe un amour de concupiscence; lorsque nous aimons quelqu'un pour lui-même, nous ne pouvons nous défendre de nous aimer nous-même, ni de vouloir nous procurer quelque bien. Mais ce qui caractérise l'amitié, ce qui met ce sentiment au plus haut degré de ceux qui rapprochent les hommes, c'est qu'elle suppose avant tout un amour de la personne pour elle-même, un amour gratuit.

En cela l'amitié diffère essentiellement de la justice qui, de soi, n'appelle pas l'amour de la personne à qui nous voulons du bien, mais ne lui veut ce bien que parce qu'il lui est dû.

Saint Thomas a mis en relief d'une façon admirable cette différence entre l'amitié humaine et la justice : « On peut dire, écrit-il, que l'amitié est une vertu morale concernant les opérations qui nous relient à autrui, mais sous un autre aspect que la justice. Car la justice règle ces opérations avec le prochain sous l'aspect d'un dû légal : SUB RATIONE DEBITI LEGALIS; l'amitié, au contraire, sous l'aspect d'un dû amical et moral, ou même encore sous celui d'un bienfait gratuit : SUB RATIONE CUJUSDAM DEBITI AMICABILIS ET MORALIS, VEL MAGIS SUB RATIONE BENEFICII GRATUITI (1).

Dans l'amitié, la personne que nous aimons devient un AUTRE NOUS-MÊME; dans la justice, elle reste AUTRE simplement; nous n'aimons pas la personne, mais le droit qu'elle possède vis-à-vis de nous.

(1) SAINT THOMAS, IIa, IIæ, Q. 23, a. 3, a. ad. 1m.

Il arrivera sans doute — cela même arrive souvent dans l'ordre naturel, cela devrait arriver toujours dans l'ordre surnaturel, — que nos relations de justice avec le prochain se doublent de relations d'amitié. Alors l'amitié que nous aurons pour la personne d'autrui et qui nous inclinera à lui procurer même ce qui ne lui est pas dû, nous portera à lui rendre d'abord et pour le moins ce qui lui est dû. Mais on se rend facilement compte que ce ne sera pas au même titre.

Que conclure de tout ceci, sinon que la justice à elle toute seule n'épuise pas nos relations avec les hommes ? Elle n'embrasse que les relations nécessaires fondées sur le droit d'autrui, qu'il s'agisse de nos relations particulières avec les individus, ou de nos relations communes avec la société dont nous faisons partie. L'amitié, au contraire, s'étend à toutes les relations de bienveillance qui unissent les hommes dans leurs rapports personnels, professionnels, familiaux ou sociaux.

Voilà une première différence entre la justice et l'amour qui précise leur objet.

En voici une autre concernant leur connaturalité et leur extension. Si tous nos rapports avec les hommes ne sont pas des rapports de justice, nous en avons cependant avec tous les hommes. Car tous les hommes ont un droit naturel à l'existence, à la propriété, à la dignité humaine, à fonder un foyer, à élever leurs enfants, à la liberté de penser et d'agir raisonnablement, à travailler humainement pour vivre et nourrir leur famille, à remplir enfin leurs obligations d'honnête

homme, de père de famille, de citoyen. Ce droit que la nature leur confère à tous s'impose au respect de tous. Il n'a d'autres limites que mon droit à moi, et le droit de la société à vivre pour le bien de tous ceux qui comme moi en font partie.

Je suis tenu en justice de respecter ce droit d'autrui, de vouloir aux autres ce bien fondé en nature. C'est là un minimum d'obligations qui, sous peine de déchéance morale, s'impose à mon activité d'homme, comme elle s'impose à l'activité de tous les autres hommes dans leurs rapports avec moi.

Cependant, l'homme a besoin naturellement de vivre en paix et en concorde avec ses semblables, sans quoi la vie serait insupportable. Pour réaliser cette paix et cette concorde, la justice ne suffit pas. Il faut y joindre l'amour. La justice empêche de nuire, en respectant le droit d'autrui. Mais les besoins de l'homme débordent ses droits. C'est donc à l'amour, dépassant la justice, qu'incombe le soin de combler ces besoins. Saint Thomas, à cet endroit de ses œuvres, montre comment il appartient surtout à la charité de venir au devant de la justice, tout en la dépassant. Nous reviendrons longuement sur ce point capital dans un prochain chapitre. Il affirme aussi que l'homme a une inclination naturelle à aimer tous les hommes : INEST AUTEM HOMINI NATURALIS INCLINATIO AD OMNIUM HOMINUM DILECTIONEM (1).

Pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'expé-

(1) SAINT THOMAS, Contra Gentes, liv. III, chap. 128-129.

rience. Sans doute l'égoïsme exerce partout et depuis toujours ses ravages dans l'humanité. Mais, à le bien considérer, il est contre-nature. Il ne répond qu'aux bas appétits de l'homme, non à cette inclination raisonnable de la volonté qui nous porte à aimer nos semblables pour la part d'humanité qui est en eux comme en nous, pour la communauté des intérêts qui nous rassemblent, pour les sympathies qui jaillissent entre des sensibilités, des intelligences et des cœurs faits pour décupler leurs énergies en les mêlant, diminuer leurs souffrances en les partageant. Cette dilection naturelle reflète le caractère des personnes qu'elle réunit. D'où l'amitié qui existe entre les citoyens d'une même patrie, entre les soldats d'une même armée, entre les hommes d'une même profession, patrons, marchands, ouvriers, etc. (1).

Dans la vie sociale, qui est naturelle à l'homme, dit saint Thomas (2), la justice appelle donc l'amour : la justice pour rendre à chacun ce qui lui est dû, l'amour pour lui fournir au-dela de ce dû.

Peut-on démontrer cependant que la justice ne s'oppose pas irréductiblement à l'amour; que, même au point de vue naturel, l'amour des hommes, sans se confondre avec la justice, reste encore la meilleure garantie de leurs droits ?

Assurément, mais à la condition de ne pas se faire

(1) Saint Thomas, IIa IIæ, Q. 23, a. 1. Jean de Saint-Thomas, I. P. Q. XXIV, disp. VII, a 1, § VII.

(2) Saint Thomas, Contra Gentes, III, ch. 129 : Est autem homini naturale quod sit animal sociale.

du droit naturel et de la justice humaine qui en a la charge, une conception unilatérale et quantitative.

Nous touchons ici au point de vue le plus délicat du problème et le plus controversé. Il ne faut s'y engager qu'avec prudence et précision. Pour ma part, je m'estimerais le plus heureux des théologiens si, sous la direction de saint Thomas, en m'appuyant sur les enseignements authentiques de l'Eglise, je parvenais à y jeter un peu de lumière.

On pourrait, en effet, s'illusionner facilement, et, en opposant irréductiblement la justice à l'amour, ne concevoir la première que sous les espèces d'une justice rigoureuse qui, dans les rapports des hommes entre eux, ne s'inquiéterait que des rapports d'égal à égal, où le droit de chacun apparaît susceptible d'une mesure exacte. Tel est le cas ordinaire de la justice commutative dans les questions de contrats, d'échanges, de prêts, de dépôts, de ventes, etc., et où, lorsqu'elle est lésée, s'impose la restitution intégrale.

A ce point de vue, la justice se réduirait à une vertu contraignante dont, à défaut de l'amour, la force brutale ou légale pourrait assurer le mécanisme; elle s'opposerait irréductiblement à l'amour qui se caractérise surtout par la spontanéité.

Saint Thomas ne partage pas cette manière de voir laquelle, d'ailleurs, n'est pas rationnelle. Sans restreindre le domaine de l'amour qui nous porte naturellement à aimer nos semblables et à leur fournir au-delà de leurs droits stricts, inscrits dans la nature,

ou dans des lois positives conformes à la nature, on peut étendre le domaine de la justice bien au-delà de cette justice rigoureuse.

Saint Thomas, nous l'avons établi, pose lui-même la question d'une façon expresse. Est-il vrai, se demande-t-il, qu'il n'y ait qu'une vertu morale pour régler les opérations extérieures qui naissent du commerce des hommes entre eux ?

Sa réponse est négative. Sans doute, d'après lui, toutes les vertus morales qui ont pour objet de régler ces opérations extérieures ont cela de commun qu'elles se règlent sur le droit d'autrui, et relèvent de la justice, mais elles n'ont pas toutes à régler le même droit. L'ordre qui règne dans les opérations extérieures se mesure non à l'affection de l'homme, mais à la convenance des choses d'où se prend la raison de droit, sur quoi à son tour se modèle la justice. C'est, en effet, le propre de la justice de rendre le dû. MAIS CE DÛ N'EST PAS DE MÊME ESPÈCE EN TOUTES CHOSES. Autre est le dû qui revient à un égal, à un supérieur, à un inférieur; autre le dû qui naît d'un contrat, d'une promesse ou d'un bienfait reçu. D'où la diversité des vertus morales de justice correspondant à ces degrés divers du droit. Par exemple, la religion est une justice par laquelle nous rendons à Dieu son dû; la piété en est une autre qui nous fait rendre le leur à nos parents ou à la patrie. (1).

La justice, comme l'amour, bien qu'à sa manière,

(1) SAINT THOMAS, Ia, IIæ, Q. 60, a. 3.

demeure donc susceptible de degrés. A coup sûr, la justice est irréductible à l'amour puisqu'elle se règle toujours, à tous les degrés, sur le droit d'autrui, ce qui n'est pas vrai de l'amour. Il ne s'ensuit pas qu'entre la justice et l'amour il ne puisse y avoir harmonie; au contraire, pour qu'il y ait plus de justice en ce monde, le dernier mot doit revenir, non à la force, mais à l'amour.

Il suffit, pour le démontrer, d'analyser la vertu de justice à tous ses degrés.

D'où vient, en effet, nous dit saint Thomas, qu'il y ait plusieurs vertus de justice ? Uniquement de ce que le bien à rendre à autrui, en vertu de ses droits, comporte lui-même des degrés, varie en quantité, surtout en qualité.

L'homme a un droit strict à la possession de ses biens. La propriété, dans une mesure que je n'ai pas à préciser ici, relève du droit naturel. Il y a donc pour moi un devoir de justice à respecter ces biens.

L'amour a-t-il quelque chose à voir avec ce respect du bien d'autrui? En fait, je n'ai pas à m'inquiéter des relations d'affection que je puis avoir avec les hommes pour me croire obligé à respecter leurs biens. Cependant l'amour n'est pas étranger à ce respect, sinon l'amour des autres, du moins celui du bien qui leur appartient. La justice n'est une vertu qu'à ce prix. On se tromperait étrangement, remarque saint Thomas (1),

(1) Saint Thomas, Ia, IIæ, Q. 57, a. 3, ad. 2m.

si l'on voulait définir la justice par une nécessité DU DEHORS qui serait synonyme de violence, et me forcerait à être juste. La seule contrainte qui caractérise la vertu de justice, comme d'ailleurs toutes les autres vertus, jaillit DU DEDANS; elle vient de la raison qui m'oblige moralement à respecter le bien d'autrui. Or cette contrainte de la raison est un bien humain, un objet d'amour par conséquent, comme tout ce qui vient de la raison. Ma volonté d'homme raisonnable ne peut que l'aimer et s'y soumettre. La vertu de justice n'existe que dans cette atmosphère d'amour. Il s'ensuit que l'amour de soi bien entendu se retrouve à l'origine de l'amour du bien d'autrui. C'est seulement à défaut de cet amour raisonnable que la force peut intervenir pour m'obliger à le respecter. Son intervention demeure étrangère à la justice. Le juste est à lui-même sa loi; il n'a pas besoin qu'on le force à être juste. Sa justice procède de l'amour.

Cependant ne pouvons-nous trouver dans la justice, en outre de cet amour raisonnable de soi qui en fait une vertu, une tendance naturelle à l'amour des autres qui en garantirait l'exercice, et permettrait de résoudre bien des conflits qui naissent d'une conception étroite de la justice ?

Nous le pouvons dès que, dans les autres, selon la qualité même des biens qui leur sont dus, nous envisageons d'autres nous-même, avec lesquels la nature nous a mis en relation.

L'homme n'a pas droit seulement à la possession de

ses biens matériels, à la conservation de sa vie; il a un droit strict à son honneur, à sa réputation, à sa dignité humaine, à la sauvegarde de son foyer, à sa liberté de penser et de vivre en homme, en citoyen d'une même patrie. Tous ces droits, il les tient de la nature, les partage avec moi. Quand j'entre en relation de justice avec lui, pour affirmer mes droits, puis-je oublier les siens; perdre de vue qu'il est un homme comme moi; ne pas aimer en lui ce que j'aime en moi, cette personne humaine raisonnable et libre, dont je suis si fier de revendiquer les droits, qui est sa fierté à lui comme à moi ?

Je ne le puis, à moins que l'égoïsme animal n'ait déteint en moi sur cette inclination naturelle de l'homme à aimer son semblable. La justice humaine, respectueuse des droits de l'homme, appelle donc ici l'amour de la personne humaine, et cet amour, s'il est sincère, efficace, deviendra la meilleure garantie de la justice.

Il importera fort peu que cet homme soit moins intelligent, moins riche que moi, d'une condition ou d'une classe inférieure à la mienne. Homme comme moi, je dois en définitive l'aimer pour cela, sous peine de ne pas aimer en moi la dignité humaine.

Ma sensibilité pourra ne pas s'émouvoir, n'importe; car il s'agit ici d'un amour de volonté se dilatant à la lumière de la raison, et s'efforçant à atteindre en tout homme un autre moi-même.

Ainsi le respect du bien d'autrui, de tous les biens auxquels il a droit, biens de l'âme ou biens du corps,

commence par l'amour et s'achève en amour. Il commence par l'amour raisonnable de soi qui veut qu'on obéisse aux lois de la raison, et il s'achève dans l'amour des autres où la raison me montre d'autres moi-même, m'inclinant à les aimer pour leur fournir, le cas échéant, au delà de leur dû, même ce qui ne leur est pas dû.

Parmi les hommes, il s'en trouve toutefois que la nature a rapprochés plus intimement de moi, dont elle a fait par nécessité d'autres moi-même. Ici, plus naturellement encore, la justice appelle l'amour, sans se confondre avec lui. Tels les membres d'une même famille, d'une même patrie.

N'aimât-il pas ses parents pour eux-mêmes, l'enfant serait encore tenu de leur rendre le respect, l'obéissance qui leur sont dus. Il y a là un devoir de justice dont la nature elle-même a dicté la loi, et qui ne souffre pas de dispense. Le droit des parents au respect, à l'obéissance des enfants, relève du droit naturel.

Mais la nature, en même temps qu'elle obligeait l'enfant à respecter ses parents, à leur obéir, lui mettait au cœur une inclination instinctive à les aimer pour eux-mêmes, en faisant d'eux d'autres lui-même ; à entourer leurs personnes d'affection et de tendresse ; à leur procurer tous les biens qui peuvent contribuer à leur bonheur. Comment, sous la poussée de cette amitié naturelle, qui est comme la parure de l'enfant, celui-ci ne serait-il pas préoccupé d'abord de rendre à ses parents le respect et l'obéissance qui leur sont dus, quand il se sent naturellement travaillé par le besoin de leur fournir

même ce qui ne leur est pas dû, j'entends sous le rapport de la justice.

Sous le rapport de l'amour, il est clair que l'enfant a aussi le devoir d'aimer ses parents, puisque la nature elle-même l'y incline. Mais ce devoir d'amour, s'il est d'essence plus haute, n'est pas du même ordre que le devoir du respect et de l'obéissance. Celui-ci est absolu, universel, immuable. Celui-là est relatif, malgré sa qualité supérieure, et susceptible de degrés. Nous pouvons commander à la justice, nous ne commandons pas à l'amour. L'amitié du moment qu'elle est personnelle, s'adapte aux conditions de la personne. Un père et une mère sont plus ou moins aimables, ils ne sont pas plus ou moins père et mère. Néanmoins, au regard de l'enfant qui aime ses parents sans mesure, pour eux-mêmes, la piété filiale coûtera moins, en certaines circonstances, qu'à celui dont l'amour filial est mesuré, ou nul.

Bien loin que la justice soit incompatible avec l'amour, elle trouve plutôt en lui un ressort précieux. L'amour lui-même donne le ton à la justice. Celle-ci procède d'un amour de soi bien entendu ; celui-là d'une tendresse naturelle à aimer d'autres soi-même, comme il arrive aux parents à l'égard de leurs enfants. Car l'enfant, c'est le père et la mère continués; l'identité ralisée dans l'altérité.

J'en dirai autant, toute proportion gardée, des citoyens d'une même partie. Non sans raison d'ailleurs, ce beau nom de patrie a été donnée à la société dont

nous faisons partie. La patrie réalise une grande famille dont nous sommes les enfants. Nous avons, de ce chef, à remplir envers elle des devoirs de justice et des devoirs d'amour.

Les anciens théologiens qui donnaient le nom de JUSTICE COMMUTATIVE à la vertu morale appelée à régler les opérations extérieures des individus et des groupes agissant entre eux, mais à TITRE PRIVÉ ; celui de JUSTICE DISTRIBUTIVE à la vertu morale des gouvernants destinée à régler les rapports de l'Etat ou de la société avec ses membres, pour leur distribuer à chacun les charges et les honneurs à proportion de leurs ressources et de leurs mérites, réservaient le beau nom de JUSTICE LÉGALE à la vertu morale qui a directement pour objet, non plus le bien privé des citoyens, mais le BIEN COMMUN DE LA SOCIÉTÉ ELLE-MÊME dont ils font partie. Nous avons dit pourquoi nous appellions aujourd'hui « sociale » cette justice qui oblige les gouvernants et les gouvernés chacun à leur manière, à rendre à la société, au nom du bien commun, tout son dû.

Mais quel est ce dû ? Voilà la vraie question. Pour la résoudre, il suffit de bien préciser la nature des rapports étroits qui unissent la société avec ses membres et ses chefs.

Pourquoi saint Thomas nous dit-il que la société est nécessaire à l'homme, et l'homme un animal social (1) ? Parce que laissé à ses seules forces, ou plutôt à sa faiblesse individuelle, l'homme ne saurait suffire seul aux

(1) SAINT THOMAS, CONTRA GENTES III, ch. 129.

nécessités de la vie, sous son triple aspect matériel, intellectuel ou moral. C'est pour permettre aux hommes de vivre pleinement leur vie humaine que la société existe; que son existence est de droit naturel.

Il en résulte que le bien de la société coïncide essentiellement avec le bien humain de l'individu. S'il en diffère, ce ne peut être QU'EN QUALITÉ, en ce sens qu'étant le bien de tous, il est, sous ce rapport, mais sous ce rapport seulement, supérieur à celui de chacun d'eux. Aussi proclame-t-on habituellement que le bien commun poursuivi par la société, en qui elle a sa RAISON D'ÊTRE, est transcendant aux biens particuliers de ses membres, et à leur somme.

Certes la société ne représente pas la fin ultime de l'homme, même dans l'ordre naturel. Au-dessus du bien commun qu'elle vise, il y a le bien divin auquel la société et ses membres doivent soumettre leur activité intégrale. Car Dieu, cause première de tout ce qui est, demeure la fin dernière de tout ce qui agit. La société, moyen essentiel pour CHACUN de ses membres d'atteindre cette fin ultime, devient cependant pour TOUS une fin secondaire qui, en justice, les oblige à la servir, — on ne saurait trop le répéter —, pour avoir le droit de s'en servir.

Mais que doivent les individus à la société, du seul fait qu'ils vivent socialement pour mieux vivre en homme, et que la nature elle-même leur impose de vivre ainsi? Cela peut se déterminer A PRIORI, pourvu seulement qu'on veuille se souvenir que, tout en dépas-

sant en qualité le bien humain de chaque citoyen, le bien commun de la société coïncide essentiellement avec lui. C'EST UN BIEN HUMAIN DU MÊME ORDRE. Il s'agit ni plus ni moins pour la société de mettre à même tous les citoyens qui en font partie de réaliser leur fin ultime, celle-là même que la raison leur impose au nom de Dieu en leur qualité d'êtres raisonnables et libres. Le même droit de la nature humaine à être obéie et développée par l'effort humain dans chaque individu, se retrouve à plus forte raison dans la société par rapport à ses membres, et à ses chefs qui ont mission de la conduire à sa fin.

De même que chaque individu doit, par nature, subordonner à sa fin d'être raisonnable toute son activité humaine, pareillement chaque membre de la société a le devoir, en droit naturel, de subordonner au bien commun de la société la même activité, puisque c'est seulement sous l'influence féconde du bien commun ainsi réalisé qu'il pourra vivre pleinement sa vie d'être raisonnable, permettre aux autres d'en faire autant. Les gouvernants ont aussi le devoir strict de veiller au bien commun dont ils ont officiellement et directement la charge, en aidant tous les citoyens sans exception à verser au trésor commun toutes les richesses de corps et d'âme dont ils sont les dépositaires, pour que chacun puisse légitimement y participer.

Voilà pourquoi les anciens théologiens disaient que l'office propre de la justice légale ou sociale, chez les gouvernants et chez les gouvernés, chez ceux-là pre-

mièrement, chez ceux-ci secondairement, consiste à subordonner tous les actes des vertus, ou les actes de toutes les vertus morales au bien commun de la société (1).

De même, écrit saint Thomas, que la charité subordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale les subordonne au bien commun (2).

Dans quelle mesure cependant les membres de la société d'une part et ses chefs d'autre part sont-ils tenus de subordonner au bien commun les actes de toutes les vertus?

Il faut ici surtout se garder de se faire de la justice une conception étroite, unilatérale. Dans l'article même que nous avons déjà signalé, où saint Thomas enseigne que le DEBITUM LEGALE, le dû légal, susceptible de degrés, relève de plusieurs vertus de justice, il écrit : « La justice qui tend au bien commun, est une autre vertu que la justice qui subordonne au bien privé de chacun; d'où la distinction entre le droit public et le droit privé. Or, la justice qui subordonne l'homme au bien commun, est une justice générale IMPÉRATIVE, en ce sens qu'elle subordonne tous les actes des vertus à sa fin, c'est-à-dire au bien commun. Ainsi donc on pourra donner, par extension, le nom de justice à toute vertu qui sera commandée par la justice légale (3) ».

(1) SAINT THOMAS, IIa IIæ : Q. 58, a. 5. Dicitur justitia legalis : quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune; et ailleurs (Ia IIae: Q. 60 a. 3, ad 2m) : Quia omnes actus virtutum ordinat in finem suum, scilicet ad bonum commune.
(2) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. § 8 a. 5.
(3) SAINT THOMAS, IIa IIæ, Q. 60, a. 3, ad 2m.

Ce texte est lumineux. Saint Thomas commence par établir une différence capitale entre le droit public et le droit privé, entre la justice sociale et la justice commutative. On ferait donc un étrange abus des mots, si l'on voulait identifier ces deux espèces de justice. Dans la justice commutative, le droit reste absolu; dans la justice sociale, il demeure relatif, sans cesser d'être le droit.

Pourquoi, sinon parce que, dans la justice commutative, le bien d'autrui lui appartient exclusivement; je n'y ai aucune part. C'est le bien d'UN AUTRE. Dans la justice sociale, au contraire, le bien commun de la société est en partie mon bien, celui d'un AUTRE MOI-MÊME, de ce tout moral que réalise la société dont je fais partie.

On ne peut donc prétendre, A PRIORI, que le dû soit aussi rigoureux. Mais ce n'en est pas moins un dû qui relève de la justice. La même fin qui m'oblige, en droit naturel, à rechercher mon bien par la pratique de toutes les vertus humaines, m'oblige à le rechercher, moyennant la société, en lui subordonnant tous mes actes de vertu, puisque la fin de la société coïncide essentiellement avec ma fin humaine et m'oblige au même titre.

Si j'ajoute que la fin de la société, de même essence humaine que la mienne, lui demeure supérieure en qualité à cause de son universalité même, alors on comprendra que tout en n'étant pas rigoureuse comme la justice commutative, la justice sociale n'en représente pas moins une justice supérieure à toute autre, puisque le bien

commum qu'elle sert dépasse en valeur le bien privé de ses membres.

Bulluart, un commentateur des plus autorisés de saint Thomas, le déclare en termes précis : « Bien que la justice légale, dit-il, ne comporte pas un dû rigoureux, cependant elle est une vertu plus parfaite que la justice particulière, parce que son objet qui est le bien commun est supérieur au bien particulier (1). »

Mais pourquoi, en fin de compte, les théologiens appelaient-ils LÉGALE cette JUSTICE SOCIALE? Je vais le rappeler d'un mot, pour montrer quel sens aigu de la réalité dénote chez eux cette simple appellation.

Nous avons déjà observé qu'ils appelaient GÉNÉRALE la justice légale parce que, tout en étant une vertu spéciale, distincte des autres vertus de justice, elle a pour fonction spécifique de subordonner toutes les vertus morales au bien commun de la société. Ils l'appellent LÉGALE pour des raisons analogues.

A quoi, en effet, se ramène la vertu, sinon à une habitude de l'âme, acquise par la répétition des actes, conformément AUX LOIS DE LA RAISON? Or, toute loi, dit saint Thomas, qu'elle soit naturelle ou positive, se rapporte au bien commun : LEX EST AD BONUM COMMUNE (2). Sans doute, ce n'est pas le bien commun, ni en conséquence la société, qui donne premièrement à une loi sa force de loi, mais bien la nature, dépositaire

(1) BILLUART, De justitia, dissert. V; art. 3.
(2) SAINT THOMAS, Ia IIæ, Q. 90, a. 2.

de la sagesse et de la volonté de Dieu. Elle est ainsi faite qu'elle régit l'activité humaine et lui impose ses lois en vue du bien commun nécessaire aux individus pour atteindre leur fin propre. Il s'ensuit que toute vertu est légale en un sens, et donc sociale, mais tout spécialement la justice générale qui subordonne toutes les vertus au bien commun, de la même façon que toute vertu peut être appelée justice, dit saint Thomas, sous l'aspect où elle est ordonnée au bien commun par la justice générale, mais sous cet aspect seulement (1).

Il est bien évident que la justice LÉGALE, ou GÉNÉRALE, ou SOCIALE ne change pas la nature d'une vertu, par le seul fait qu'elle en subordonne les actes au bien commun. Elle lui ajoute seulement une spécification nouvelle fournie par la fin de la société, autrement dit le bien commun. Mais cette spécification demeure pour ainsi dire extrinsèque par rapport à l'objet propre de chaque vertu. Elle ne se superpose à lui que par l'intermédiaire de la volonté amoureuse du bien social, pour autant que celui-ci représente un bien supérieur au bien privé, tout en concordant essentiellement avec lui.

Cette remarque est très importante; elle nous indique à quel titre exact les citoyens sont tenus, sous l'autorité de l'Etat, a subordonner toute leur activité d'homme au bien commun, et dans quelle mesure l'Etat a le droit d'intervenir pour coordonner cette activité humaine de tous les citoyens en vue de ce bien.

(1) SAINT THOMAS, Ia IIæ, Q. 60, a. 3, ad 2m.

Supposons que je pèche soit en m'enivrant, soit en menant une mauvaise conduite. Ce péché sera premièrement un acte d'intempérance. Je pécherai contre une LOI DE LA RAISON qui m'oblige personnellement et absolument à me modérer dans l'usage des aliments, et la recherche des émotions sensibles. Mais si vraiment toute loi se rapporte au bien commun, mon péché d'intempérance sera en outre un péché contre la justice sociale. On pourrait facilement démontrer par des exemples qu'une société serait vite en péril, si l'intempérance se généralisait. Nous souffrons assez en France de l'alcoolisme et de la débauche vénale ou autre pour qu'on puisse saisir sur le vif en quoi, malgré son caractère de vertu personnelle, l'intempérance se double en même temps, quoique sous un aspect particulier, d'une injustice sociale.

Si, marié, je détourne le mariage de son but, je pèche précisément contre une loi de la raison qui veut que le mariage ne se retourne pas contre les inclinations de la nature raisonnable, au profit de la bête. Mais je pèche également contre la justice légale qui exige que les époux, dans le mariage, songent aussi au bien commun de la société, et lui fournissent les enfants dont elle a besoin.

Si, débiteur, je ne paye pas mes dettes, je pèche premièrement contre une loi de la raison qui m'oblige à rendre à chacun son dû; dans l'espèce, je pèche premièrement contre la justice commutative, mais je pèche en outre contre la justice sociale. Car si les dé-

biteurs pouvaient se dispenser de payer leurs dettes, c'en serait vite fait de la société.

Voilà pourquoi d'ailleurs l'Etat, qui est responsable officiellement du bien commun, a le devoir d'assurer l'exécution de toutes les lois, dont chacune à sa manière concerne le bien commun (1). Le droit naturel qui justifie son intervention, lui impose aussi des limites.

Comment le droit naturel, en effet, qui dérive de la fin de la société, pourrait-il A PRIORI contredire au droit naturel des individus, puisque leur fin à eux, telle qu'elle est inscrite dans la nature, coïncide essentiellement avec celle de la société?

Le droit ne saurait prescrire contre le droit, et l'Etat ne peut, au nom de la justice sociale, promulguer des lois qui iraient à l'encontre des droits naturels des individus que garantit la justice commutative. Comment le pourrait-il, puisque la justice sociale a précisément pour fonction de subordonner au bien commun toutes les vertus, y compris la justice commutative elle-même, partout où elle est observée?

L'Etat doit, au nom de la justice sociale, empêcher d'abord toutes les injustices entre les individus, les groupes et les classes d'individus; puis veiller au respect du

(1) On pourrait rapprocher de cette conception morale du BIEN COMMUN et de la LOI la notion juridique que les modernes ont obscurcie et que la tradition catholique éclaire, je veux dire la notion D'ORDRE PUBLIC, et de lois D'ORDRE PUBLIC, autrement dit de lois auxquelles il n'est pas permis de déroger par convention. Cette notion n'est claire que si on la rapporte au Bien commun.

droit naturel de chacun, de sa vie, de ses biens, de son honneur, de sa dignité humaine, de sa liberté de penser, de croire, d'agir en conformité avec les lois de la raison. Le mépris de ces droits, où qu'il se produise, a un retentissement néfaste sur le bien social dont l'Etat a la charge, comme son contraire, le respect de tous les droits d'autrui, a, sur le bien social, un retentissement bienfaisant.

S'ensuit-il que l'Etat ne pourra intervenir légitimement que pour assurer le respect par chaque citoyen de tous les droits d'autrui? Oui, en droit strict, puisque, par la pratique de la justice privée, comme de toutes les autres vertus, la justice légale ou sociale est satisfaite.

Cependant, comme la pratique des vertus comporte des degrés, et que l'extension, le progrès de la justice sociale en dépendent, l'Etat, pour favoriser le règne de cette justice, elle-même susceptible de degrés, doit, au delà de ce droit strict et négatif, faire appel à l'amour des citoyens pour la société.

La nature, remarque saint Thomas, a mis au cœur de l'homme une inclination naturelle à aimer tous les hommes (1). Cela explique, nous l'avons vu, que les hommes dont l'égoïsme n'a pas perverti la nature se font un devoir de procurer à leurs semblables même des biens qui ne leur sont pas dus.

(1) Saint Thomas, Contra Gentes, III, ch. 130. Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem.

A plus forte raison la nature a-t-elle mis au cœur des hommes une inclination à aimer la société dont ils font partie. Chaque citoyen trouve en elle un autre soi-même. Le bien de la société a la valeur d'un bien de famille que les enfants sont portés à aimer et à augmenter quand, résistant à l'égoïsme qui mine le cœur des hommes dégénérés, ils comprennent que leur devoir consiste à aimer pour elle-même cette société avec laquelle ils sont en communauté d'âme et d'intérêts. Le beau nom de patrie ne vient-il pas de là! Cela n'explique-t-il pas le sentiment profond qui pousse les vrais patriotes, les citoyens conscients de tous leurs devoirs de justice et d'amour, à lui rendre non seulement ce qui lui est dû en justice, mais au delà de ce dû?

C'est à ce sentiment profond, à cet amour de la société pour elle-même, que l'Etat doit faire appel chez les citoyens pour étendre le règne de la justice sociale. Pour cela, il n'a pas à recourir à la force ni à la violence; on ne commande pas à l'amour par ces moyens. Il doit encourager de toutes manières, au contraire, les spontanéités individuelles, provoquer les associations professionnelles, susciter les œuvres de bienfaisance, aider à la création des mutualités, rapprocher les classes, puis, avec la bonne volonté de tous, sans violer aucun droit, organiser progressivement le travail, et, si possible, les salaires, le chômage, les retraites, multiplier les hôpitaux, veiller à l'hygiène des habitations, à la moralité publique, à celle des individus et des familles, dans tous les domaines de l'activité humaine. Voilà

comment, dans une société bien gouvernée, l'amour des citoyens pour la société peut contribuer au progrès de la justice sociale. Un pareil amour guidé, entretenu, excité par l'autorité, rejaillit, dans chaque citoyen, sur la pratique de toutes les vertus, en décuple la fécondité, permet à la justice sociale d'atteindre de plus en plus sa fin qui est précisément de subordonner, dit saint Thomas, toutes les vertus des citoyens, et les actes de toutes ces vertus, au bien commun.

CHAPITRE V

JUSTICE SOCIALE ET FRATERNITÉ DIVINE

On ne peut douter qu'au point de vue naturel, dans l'ordre des relations strictement humaines, l'amour fraternel ait un rôle considérable à jouer pour assurer le règne de la justice sociale au moyen de l'équité. EN DROIT, la fraternité humaine n'est pas un vain mot. Si la volonté pervertie des individus ne venait pratiquement et constamment mettre obstacle à leurs tendances instinctives au lieu de s'harmoniser avec elles, les hommes s'aimeraient en frères; ils aimeraient, partout où elle s'incarne en se limitant, cette nature humaine qui fait leur grandeur. Dans la société dont tous font partie, ils s'attacheraient à constituer, à développer, à enrichir toujours davantage ce Bien commun qui, seul, peut permettre à chacun de réaliser l'idéal le plus conforme à sa nature d'être raisonnable et libre, à sa dignité de personne humaine.

Malheureusement, une expérience séculaire, universelle nous montre à quel point la volonté des hommes réfléchie, mais déraisonnable, l'emporte pratiquement sur leur instinct de fraternité. Un individualisme farouche règne en maître sur les consciences, paralyse l'avènement de la justice, en éteignant dans leur cœur

la flamme de l'amour. Même ceux qui, en dehors de toute croyance, s'autorisent de notre communauté de nature pour faire appel, chez les individus, à l'instinct de fraternité dont ils sentent, par intervalles, au plus profond d'eux-mêmes les élans généreux, sont obligés de reconnaître que leur voix demeure sans écho. Alors, découragés, ils accusent la société d'avoir perverti les individus, et s'imaginent naïvement qu'en la détruisant pour la reconstruire sur de nouvelles bases, ils assureront le règne de la justice dans une atmosphère de vraie fraternité.

Il est impossible de pousser plus loin la naïveté, ou de se moquer avec plus de sincérité des hautes leçons de l'expérience.

Sans doute la société, avec son organisation actuelle, reste loin encore de l'idéal de justice vers lequel elle doit tendre. Faut-il rappeler ici que la société sans les individus n'est qu'une abstraction; pratiquement sa valeur morale dépend de leur conduite. Commençons donc par changer les individus si nous voulons amener un changement durable dans la société. A la maladie de l'individualisme qui les mine, et met la société en péril, il faut trouver un remède approprié qui agisse sur eux du dedans, non seulement du dehors, pour y faire éclore le sens social. Je ne vois pas comment un simple changement politique, ni même un bouleversement social pourraient amener ce résultat. Le remède doit être du même ordre que la maladie; la maladie étant d'ordre moral, moral aussi devra être le remède.

Voilà du moins la façon dont la doctrine catholique pose et s'efforce à résoudre le problème social.

Pour nous, catholiques, le mal de l'individualisme n'a pas son origine dans la société, mais dans la nature humaine considérée non pas en soi certes, mais dans nos premiers parents, après leur péché, et, à cause d'eux, dans l'humanité. Créé en état de grâce et d'innocence, l'homme, s'il n'eût pas péché volontairement, se serait abandonné à son instinct naturel, accentué et perfectionné par la grâce; il aurait aimé Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme soi-même pour Dieu. Le règne de la justice entre les hommes aurait été comme le fruit spontané, savoureux de l'amour.

Mais le péché a dissocié dans les individus et, par eux, dans la société, tous les éléments qu'une nature saine, dont la grâce eût décuplé les instincts généreux, devait unir. En se détachant volontairement de Dieu, l'homme s'est détaché de ses frères, et n'a plus apprécié en lui que la satisfaction de besoins qui, recherchés pour eux-mêmes, portent atteinte aux besoins les plus profonds de la nature raisonnable, entraînent la déchéance de la personne humaine, compromettent jusqu'à l'exercice de sa vraie liberté.

Comment remédier à un tel état de choses confirmé en tous point par l'expérience? En substituant, dans les consciences individuelles, à la simple fraternité humaine qui a fait faillite, une fraternité divine qui la transforme et la rende efficace. Nous allons voir de quelle manière, en nous autorisant de l'enseignement

traditionnel de l'Eglise; nous exposerons ensuite la nature des rapports que cette fraternité divine, autrement dit la charité fraternelle, doit entretenir avec la justice sociale.

I

La nature et la grace au point de vue social : la charité fraternelle

Partons de ce fait universel et incontestable : l'impuissance des hommes a s'aimer naturellement comme des frères malgré l'instinct qui les y pousse, et que justifie leur communauté de nature.

Seule une nature intacte, équilibrée par conséquent, pourrait, après y avoir réfléchi, s'abandonner volontairement à cet instinct de fraternité, et en réaliser l'idéal. En aimant Dieu naturellement par-dessus toutes choses comme le Bien commun de l'univers, nous l'aimerions partout où il se manifeste dans ses créatures, principalement dans les hommes créés à son image et à sa ressemblance.

Malheureusement la nature humaine n'est pas intacte; le péché originel en a rompu l'équilibre. La concupiscence, sous toutes ses formes, s'insurge trop souvent contre la raison; et la volonté, détachée naturellement de Dieu, cherche le bonheur au rebours de l'instinct naturel qui, en vertu d'une loi d'attraction spiri-

tuelle analogue à celle qui régit le monde matériel, nous porte inconsciemment vers Dieu, cause première et fin dernière de toute créature. De là cet individualisme qui fait retomber l'homme sur lui-même, le pousse à rechercher des biens apparents, l'empêche de sortir de soi pour aller à Dieu, le Souverain Bien, et aimer les autres comme soi-même pour Dieu.

Le mal serait sans remède si Dieu n'y avait pourvu. Notons d'abord que la nature humaine, tout en n'étant pas intacte, n'est cependant pas corrompue. Après la chute originelle, et à cause d'elle, les hommes sont restés comme étourdis. Ayant perdu la faculté de marcher droit, ils se traînent lamentablement sur le chemin du devoir, trop souvent caché aux yeux de la raison par les brouillards de la concupiscence. Impuissants à se remettre d'aplomb par leurs propres moyens, ils ont besoin que Dieu leur tende une main secourable pour les aider à se relever, à conformer leur volonté à la sienne. Nous disons, en termes théologiques, un peu secs par conséquent, que la grâce en eux doit venir au secours de leur nature déchue, non pour la détruire, mais pour la transformer. On ne peut, en effet, comprendre la doctrine catholique de la charité fraternelle dans sa plénitude qu'après avoir résolu au préalable, du moins dans ses grandes lignes, ce problème passionnant des rapports de la nature et de la grâce.

En premier lieu, la grâce détruit-elle la nature? Si nous consultons saint Thomas qui, sur ce point délicat comme sur tant d'autres, représente avec le plus d'au-

torité l'enseignement catholique, nous constaterons qu'à son avis la grâce ne saurait détruire la nature parce que la nature, dans sa constitution essentielle, ne dépend ni de la volonté de Dieu, ni de celle des hommes.

Il faut noter, en passant, que « le mot NATURE, dans « l'énoncé de ce principe, doit être pris non pas au « sens ascétique, mais au sens abstrait, métaphysique. « En d'autres termes, il ne désigne pas la nature humaine déchue comme telle, ni même la nature telle « qu'elle est concrètement, de fait, après le baptême, « avec les suites du péché originel que ce sacrement « n'a pas supprimées, avec les blessures en voie de cicatrisation, qui si longtemps nous laissent faibles « pour le bien et inclinés à l'égoïsme sous toutes ses « formes. Ce mot « nature » désigne ici la nature humaine en ce qu'elle a d'essentiel, de bon, selon l'idée « divine qui en est l'archétype ou l'exemplaire éternel » (1).

Par exemple, la justice humaine, qui est une tendance foncière de cette nature, dépend-elle de la simple volonté de Dieu?

Voici la réponse de saint Thomas : « Justice est synonyme de rectitude ou d'égalité. Il ne peut donc y avoir de justice que là où il y a une règle, conformément à quoi l'égalité ou la rectitude de la justice est constituée dans les choses. Or, bien loin que la volonté soit synonyme de règle primitive, elle est une règle réglée :

(1) GARRIGOU-LAGRANGE, dans LA VIE SPIRITUELLE, août 1921 : LE CARACTÈRE ET LES PRINCIPES DE LA SPIRITUALITÉ DOMINICAINE, p. 373.

EST REGULA RECTA, non seulement en nous, mais en Dieu : NON SOLUM IN NOBIS, SED IN DEO... C'est pourquoi toute idée de justice dépend premièrement, non de la volonté de Dieu, mais de la sagesse de son intelligence qui proportionne dûment toutes choses entre elles, puis par rapport à leur cause, et, de ce chef, constitue la justice créée. Soutenir que la justice dépend de la simple volonté de Dieu, autant dire que la divine volonté ne procède pas avec sagesse, ce qui est un blasphème (1). »

On voit ici la valeur de l'objection de ceux qui croient à une intervention extérieure et brutale de Dieu dans l'organisation de la justice humaine. Saint Thomas lui-même repousse cette idée comme blasphématoire.

La volonté amoureuse de Dieu peut bien décider de l'existence des choses, mais, par elle-même, elle ne constitue pas leur essence. L'essence des choses est une œuvre de sagesse avant d'être une œuvre d'amour. Les choses étaient organisées essentiellement dans l'intelligence divine avant que la volonté de Dieu leur donnât d'exister en elles-mêmes. Dieu pouvait ne pas créer le monde, étant absolument libre sous ce rapport. Mais Il ne l'était pas de se le représenter, d'en avoir éternellement l'idée. Car les idées des choses, au sein même de Dieu, sont comme l'étincellement de son être, le reflet idéal de ses propres perfections, une sorte de réfraction à l'infini des rayons émanés de son essence à

(1) SAINT THOMAS, DE VERITATE, Q. 23, a. 6.

travers le prisme idéalement pur de son intelligence. C'est dans l'intuition absolue de son être que l'intelligence divine découvre les idées des choses capables de le refléter, sans que la multiplicité de ces idées, leur morcelage idéal introduisent aucune division dans l'être de Dieu. Les idées divines ne font qu'un avec l'essence divine dont elles expriment l'inépuisable fécondité, le rayonnement éternel. En conséquence, elles échappent à la volonté de Dieu. Voilà pourquoi, d'après saint Thomas, la science de Dieu est cause des choses (1).

Sans doute, la volonté divine l'est aussi, puisqu'elle les fait exister en dehors de Dieu; mais elle n'est pas leur raison d'être idéale, ni en Dieu, ni en dehors de Dieu. La volonté divine ne travaille que d'après le plan de la sagesse divine qui, à son tour et à sa manière, se règle sur l'être de Dieu.

Les conditions subjectives de l'existence des choses dans le temps, œuvre de la volonté divine, ne sauraient rien changer à leur constitution éternelle et objective, œuvre de la science divine. En passant de l'état idéal où elles sont dans l'intelligence de Dieu à l'état réel où les met la volonté divine en dehors de Dieu, les choses ne changent pas pour autant de nature. Il s'ensuit qu'elles demeurent soumises aux mêmes lois, conservent leurs droits, tels qu'ils sont réglés éternellement par ces lois.

La loi naturelle n'est que le rayonnement de la loi éternelle, participant à la fois de son éternité, de son

(1) Saint Thomas, 1. Pars, Q. XIV, a. 8.

universalité, de son immutabilité. Les théologiens ont donc raison de soutenir que la grâce ne détruit pas la nature, parce qu'il est inconcevable que la volonté de Dieu fasse quelque chose de contraire à la nature, détruisant ainsi de ses propres mains l'œuvre qu'elle prétend perfectionner.

En vérité, il importe peu, au point de vue du droit naturel et des lois naturelles qui le régissent, que l'homme soit créé ou non en état de grâce. Celle-ci pourra bien se surajouter à la nature, la perfectionner en l'orientant vers une fin qui la dépasse et en lui donnant les moyens surnaturels d'y tendre. Mais, en aucun cas, elle ne pourra la détruire, ni porter atteinte à ses droits.

J'en conclus que la justice humaine qui a pour objet le droit naturel, et tout ce qui, moyennant l'autorité légitime, s'y ramène, s'impose à l'activité humaine aussi bien dans l'état de grâce que dans l'état de nature. J'essayerai même de montrer que, dans l'état de grâce, si l'homme a le devoir de dépasser la nature, il a plus de motifs encore de respecter ses droits, ne serait-ce que pour s'acquitter de ce nouveau devoir; qu'avant d'être charitable et pour y parvenir, le chrétien doit au moins être juste; que la justice humaine n'est que le vestibule du temple où la charité nous oblige à respecter et à réaliser les droits de Dieu.

Toutefois, avant d'en arriver là, je voudrais rappeler brièvement que si Dieu lui-même ne peut porter atteinte aux droits de la nature en l'élevant à l'ordre surnaturel,

l'homme, à plus forte raison, n'a pu les entamer en s'insurgeant, par le péché, contre la volonté de Dieu.

La doctrine constante de l'Eglise sur ce point détermine que le péché originel n'a pas plus détruit la nature, dans son fond, qu'il n'a supprimé l'ordre surnaturel.

Après le péché, comme avant, l'ordre surnaturel garde tous ses droits; l'homme reste tenu, moyennant la grâce, de s'y soumettre corps et âme. La charité demeure le point culminant où doivent converger tous ses efforts de vie individuelle et sociale.

Pareillement, la nature garde tous ses droits essentiels. Le péché originel a sans doute privé l'homme de la grâce, de certains privilèges attachés par Dieu à l'état primitif d'innocence. Ce faisant, il a paralysé l'exercice surnaturel de ses devoirs au point de rendre nécessaire la Rédemption. On peut même ajouter, sans craindre de se tromper, que, par contre-coup, il a ébranlé, dans une certaine mesure, le bel équilibre de ses énergies naturelles. Mais on ne saurait prétendre qu'en privant momentanément la nature de ce qui ne lui était pas dû, à savoir l'état de grâce, le péché l'ait privée en même temps de son dû. Après le péché, comme avant, la nature humaine garde ses droits, accordât-on qu'il lui est plus difficile, voire même impossible avec ses seules forces, sans la grâce par conséquent, de remplir tous ses devoirs.

Nous avons là, au point de vue catholique, l'explication profonde de l'individualisme constant, à peu

près général, qui déroute tous ceux qui font appel, mais en vain, à la fraternité simplement humaine pour assurer parmi les hommes le règne de la justice. Que, dans un cadre politique plus ou moins vermoulu, et des conditions de vie sociale rendues précaires par l'oubli ou le mépris des principes élémentaires de justice, ce mal de l'individualisme ait des tendances à s'aggraver et à se généraliser, c'est possible; mais je ne puis croire non plus qu'il suffise d'une révolution politique ou sociale rêvée par certains extrémistes de droite ou de gauche pour guérir la société d'un mal si profond. Un simple changement de style ne saurait rendre à un édifice la solidité que l'usure lui a fait perdre; encore moins ne suffit-il pas de le détruire pour entreprendre, avec les mêmes matériaux, sans pièce de rechange, sa reconstruction. Ces remarques s'appliquent surtout à un corps vivant comme la société, dont tous les membres sont malades. Les remèdes purement extérieurs n'y feront rien. Il faut, dans chaque membre, aider la nature à se reconstituer elle-même, à renouveler ses forces, en lui infusant la vie.

La seule manière d'y parvenir efficacement consiste à éclairer les intelligences, à fortifier les volontés en leur infusant une vie surhumaine, LA GRACE, qui remette la nature en équilibre, et lui permette ainsi de se dépasser, de développer ses tendances généreuses au delà même de ses possibilités naturelles. A la fraternité humaine pratiquement incapable d'assurer dans la société le règne de la justice, il faut substituer une fraternité di-

vine qui, sous le nom de charité, prenne sa source en Dieu même, rafraîchisse la nature de ses eaux salutaires, la lave de ses souillures, la réconforte en la divinisant, l'élève vigoureusement au-dessus de tous les égoïsmes d'individus, de famille, de partis et de classe.

N'allons pas en effet nous imaginer que la doctrine catholique, pareille en cela aux autres doctrines, se contente de proposer du dehors à ses adeptes des règles et des motifs de conduite surnaturels, puis de tabler sur leur générosité instinctive pour conformer leur conduite à ces règles en s'inspirant de ces motifs. Si elle n'avait pas d'autre ambition, il y a beau temps qu'elle aurait fait faillite de façon plus radicale encore que n'importe quelle autre doctrine, puisque, tout en reconnaissant l'impuissance d'une nature blessée par le péché à s'égaler à elle-même, à réaliser l'idéal humain, elle lui impose de se dépasser en lui proposant la réalisation d'un idéal divin. Elle se présente sans doute comme une doctrine, mais comme une DOCTRINE DE VIE, apportant avec elle les remèdes intérieurs dont elle garantit l'efficacité pour guérir les hommes du mal de l'individualisme. Ainsi que la grâce dont elle n'est qu'un épanouissement, la charité est infuse par Dieu au plus profond de l'âme; elle réalise une force divine si souveraine que, tout le long des siècles, dans toutes les conditions, elle a permis à des enfants, à de simples femmes, à des hommes d'accomplir des miracles de volonté, de se hausser jusqu'à Dieu, de l'aimer comme Il s'aime, en enveloppant soi-même et les autres du même amour.

Ce qu'elle a fait tant de fois, elle peut donc le refaire dans une société qui se montre passionnée de justice, mais ne trouve pas en elle-même, ni dans les doctrines qu'on lui suggère, de quoi arracher ses membres aux séductions de l'individualisme.

Mais encore faut-il bien comprendre la charité pour en vivre. Or, on la méconnaît absolument lorsqu'on s'applique à lui enlever son caractère surnaturel, ou, en le lui conservant, à restreindre arbitrairement le domaine de son activité, de sa puissance de régénération spirituelle.

La charité, comme l'amour naturel qu'elle doit vivifier et amplifier, a essentiellement Dieu pour objet, non pas le Dieu de la nature, créateur de toutes choses que la raison découvre, mais le Dieu de la Foi, tel qu'Il est en Lui-même et s'est révélé à nous, le Dieu Père, Fils et Esprit, qui a créé le monde par amour, s'est incarné, a racheté les hommes, a souffert, est mort en croix pour leur salut, nous fait à tous une obligation de conscience de porter notre croix à sa suite, d'aimer le prochain comme nous-mêmes pour Lui. Entre cet amour surnaturel de Dieu d'où jaillit la fraternité divine et l'amour naturel dont nous avons parlé, qui s'étend lui aussi à nous-mêmes et au prochain, il y a toute la distance qui sépare le ciel de la terre, l'infini du fini. Cet amour est un don surnaturel, une grâce, une nouvelle vie que Dieu nous infuse. LA NATURE N'Y A PAS DROIT. Il implique par conséquent des motifs d'aimer supérieurs à tous les motifs naturels. Pour être vraiment divine,

notre conduite doit s'inspirer de ces motifs, être imprégnée par cette charité. Au surplus, il est impossible à un chrétien qui aime Dieu ainsi de ne pas aimer le prochain comme soi-même; ce serait du même coup cesser d'aimer Dieu, de vouloir ce qu'Il veut: être connu et aimé de tous les hommes qu'Il a sauvés, à qui Il offre sa grâce. On voit par là l'erreur de ceux qui prétendent restreindre à l'aumône la charité fraternelle. L'aumône représente un aspect de la charité, le moins profond. L'amour que nous devons aux autres est du même ordre que celui que nous devons à Dieu; il s'étend aussi loin que celui de Dieu pour nous. Tout ce qui peut contriber à donner Dieu aux âmes, dans l'ordre matériel, moral, intellectuel, tout cela tombe sous le précepte de la charité fraternelle. Voilà pourquoi d'ailleurs celle-ci soutient des rapports si étroits avec la justice.

Après avoir fait remarquer en quoi la grâce, où s'allume la charité, dépasse sur ce point en particulier la nature, il s'agit maintenant de montrer comment elle s'harmonise avec elle, ne détruisant rien des droits et des devoirs dont Dieu lui-même l'a enrichie. Nous avons vu qu'abandonnée à son instinct la nature humaine tend vers Dieu spontanément comme à sa fin suprême; que l'amour naturel de Dieu, BIEN COMMUN DE L'UNIVERS, incline naturellement, mais inconsciemment, les hommes à aimer les autres comme eux-mêmes, en tant qu'ils participent à la même nature et sont tous des similitudes de Dieu.

Une vertu surnaturelle, telle que la charité, qui a

Dieu pour objet et enveloppe du même élan divin tous les hommes, doit forcément s'harmoniser avec la nature. La fraternité divine, imposée et garantie par la charité, ne peut être qu'une transposition de la fraternité humaine, sous un mode infiniment plus élevé. Avec des motifs et des moyens surnaturels que résume ce mot GRACE, elle en assure l'efficacité. Loin de la détruire, elle la perfectionne. Comme un chrétien, dans sa vie personnelle, doit être au moins un honnête homme, en remplir tous les devoirs pour avoir le droit de se dire chrétien, le juste qui vit de sa foi doit au moins être juste et remplir toutes ses obligations de justice, pour avoir le droit de se dire charitable.

Pas de vertus chrétiennes sans charité, c'est impossible; toutes doivent être marquées de sa divine empreinte et recevoir d'elle leur élan; mais pas de charité non plus sans vertus. Comment se représenter un amour surnaturel sans actes qui le traduisent en termes de vie, et, par leur répétition, naturelle ou humaine, aboutisse à la création de vertus ou d'habitudes que la charité divinise ? Aucune vertu morale ne peut faire exception à cette loi fondamentale des rapports de la grâce et de la nature par l'intermédiaire de la charité, la justice sociale moins que toute autre, puisqu'elle-même a déjà pour fonction, au point de vue humain, de subordonner au Bien commun de la société les actes de toutes les autres vertus que la charité doit en outre subordonner au Bien divin.

La charité n'est pas la justice. Objectivement

parlant, ces deux vertus sont irréductibles l'une à l'autre ; la charité suppose l'égalité dans les rapports avec autrui; la justice, l'inégalité. Par la charité on aime UN AUTRE SOI-MÊME, et, en l'aimant, on lui donne ce qui ne lui est pas dû; en justice, on a affaire à UN AUTRE, tout simplement, à qui l'on doit rendre ce qui lui est dû. Mais nous avons vu qu'au point de vue social cette inégalité n'est pas exclusive de toute égalité. Si le Bien commun que vise la justice est, par définition, le bien de tous, il est donc aussi le mien; si les hommes avec qui je vis en société sont, par rapport au Bien commun, autres que moi, ils sont aussi d'autres moi-même. Pétris d'une pâte humaine identique, nous sommes tous frères en humanité ; si nous nous aimions comme des frères, il ne nous serait pas difficile d'être justes les uns envers les autres, de respecter nos droits respectifs. La charité infuse par Dieu dans nos cœurs nous met justement en état de réaliser cet idéal de fraternité; de voir dans les autres des frères, non plus seulement en humanité, mais en divinité; de les aimer comme Dieu Lui-même nous a aimés, jusqu'à en mourir. Comment, dans ces conditions, la charité ne nous obligerait-elle pas et ne nous aiderait-elle pas à nous montrer au moins justes envers eux, de cette justice qui met à la disposition de tous, sans exception, la part de Bien commun qui leur est due; leur permet, pourvu qu'ils y consentent, de vivre en honnête homme — car c'est pour cela qu'ils vivent en société — et, s'ils ont la foi, de vivre en chrétien ?

Nous allons essayer désormais de répondre à cette question précise, en montrant de quelle façon la charité peut et doit venir au secours de la justice sociale, en présence d'un amour naturel impuissant à s'acquitter de cette fonction.

II

Justice et Charité.

En réalité, dans une société paganisante comme la nôtre, où les droits de l'homme sont proclamés au mépris des droits de Dieu; où la solidarité a prétendu consommer son divorce avec la charité, l'amour naturel de l'homme pour ses semblables, dont on se réclame exclusivement pour réaliser et étendre le règne de la justice, n'a guère donné que des mécomptes.

Jamais on n'a fait une si abondante consommation des mots de liberté, d'égalité, de fraternité ; mais jamais non plus le simple respect du droit d'autrui n'a paru en si grand péril. Nous pouvons ne pas suspecter la sincérité des sentiments qui ont poussé les hommes de cette génération, au nom de la fraternité humaine, à mettre un peu plus de justice dans leurs rapports individuels et sociaux ; il est impossible cependant, à la lumière aveuglante de l'expérience, de proclamer leur efficacité.

Ce sera l'honneur des catholiques sociaux, sous la direction des Souverains Pontifes, d'avoir ramené la question sociale sur le seul terrain de l'amour surnaturel

où elle ait des chances d'être réalisée. En effet l'amour naturel a si bien fait faillite que, pour assurer le règne de la justice, nous sommes obligés de faire appel à la charité chrétienne.

Que se passe-t-il, à l'heure actuelle, en dehors du catholicisme, DANS L'ORDRE DE LA JUSTICE PRIVÉE ? La criminalité augmente chaque année dans des proportions inquiétantes. Les attentats contre la propriété, la liberté, la dignité, la vie des citoyens ne se comptent plus. Les femmes et les enfants eux-mêmes n'échappent pas à la contagion criminelle. En dehors du cercle de la criminalité proprement dite, la lutte des classes a atteint un degré de tension et quelquefois de violence inouïes. Entre le capital et le travail, la fraternité a fait place à une guerre fraticide où, des deux côtés, il semble qu'on ait perdu jusqu'au sentiment de la plus élémentaire justice, et du droit naturel de tout être raisonnable, quel qu'il soit, à vivre, à penser, à agir en homme libre.

Un tel état de choses a forcément sa répercussion sur la société elle-même ; la justice sociale s'en trouve lésée, tellement la pratique des vertus individuelles, de la justice en particulier, demeure la garantie du bien commun, à quoi la nature nous fait un double devoir de justice et d'amour de subordonner tous nos actes. Non seulement les citoyens se sont relâchés dans l'accomplissement de leurs devoirs de justice stricte, fondés sur leurs droits réciproques, mais leur moralité générale et personnelle s'est sensiblement affaissée. Tout le monde se plaint aujourd'hui, dans tous les milieux, de la dé-

chéance des mœurs. Chacun recherche son plaisir où il le trouve, au mépris des lois de la raison. La bête règne en maîtresse sur l'homme. La famille se dissout. La dépopulation ravage les foyers demeurés jusque-là intacts. L'alcoolisme détruit lentement la race ; le suicide élargi achève son œuvre de destruction.

Tous ces crimes, qui sont d'abord des attentats contre le droit de la nature humaine dans les individus qui les commettent, sont en même temps des crimes de lèse-société. Avec le sentiment de la justice privée, a disparu aussi celui de la justice sociale, de cette vertu magnifique qui, sous l'influence féconde de l'amour des autres, de la société dont ils font partie au même titre que nous, devrait subordonner toutes les vertus du citoyen au bien commun.

A quoi attribuer cet état de choses ? D'une façon générale à l'égoïsme qui est la négation brutale de l'amour raisonnable de soi et des autres soi-même ; au culte du « moi » qui, peu à peu, s'est substitué au culte des lois, soit dans notre conduite personnelle, soit dans nos rapports avec le prochain.

Il est même arrivé que L'ÉGOISME INDIVIDUEL s'est doublé d'un ÉGOISME COLLECTIF, en vertu de quoi le droit de tous, par une conception fausse de la société et du bien commun, a cru ne pouvoir s'imposer qu'au mépris du droit de chacun. Le dieu-état s'est fait un devoir de détrôner le Dieu des chrétiens, de remplacer par le règne de la contrainte qui opprime du dehors, le règne de l'amour qui s'épanouit du dedans.

Notre génération semble battre le record de ces deux égoïsmes, individuel et collectif, chacun attirant tout à soi, les individus d'un côté, l'Etat de l'autre, au mépris du droit des individus à être respectés par l'Etat, et du droit de l'Etat, ou de la société, à être respecté par les individus.

Les plus habiles doctrinaires ne parviendront pas à légitimer cette situation. Incapables de réagir contre l'égoïsme individuel, destructeur de toute justice, en faisant appel à l'amour naturel des hommes pour leurs semblables, certains d'entre eux ont alors voulu faire de l'égoïsme collectif, appuyé sur la force du nombre, le pivot de la justice sociale. D'autres, que cette ingérence brutale de l'Etat dans l'organisation de la justice individuelle a effrayés à juste titre, ont proclamé tout court le droit absolu des individus contre toute intervention de l'Etat.

De ces deux tendances doctrinales sont sortis le COLLECTIVISME, ET LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE, qui sacrifient, l'un le droit de la société à celui des individus, l'autre le droit des individus à celui de la société.

Dans les deux cas la justice est lésée, et l'amour naturel en faillite, car il est aussi impossible de concevoir des individus humains ne se souciant pas des droits de la société, qu'une société foulant aux pieds, par la légalité ou la violence, les droits sacrés de la personne humaine dans les individus.

Nous devons dépasser tous ces points de vue faux et étroits, et puisque l'amour naturel se trouve pris en

défaut, incapable même d'assurer envers les individus et la société le règne de la plus élémentaire justice, il nous faut recourir à une doctrine qui nous explique pourquoi l'égoïsme exerce sa souveraineté parmi les hommes, et mette à notre disposition un amour supérieur à l'amour naturel, où celui-ci trouvera un point d'appui solide, ainsi que la justice qu'il est chargé de défendre et de propager. TEL EST PRÉCISÉMENT LE DOUBLE CARACTÈRE DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

Nous savons par elle que l'homme, dès l'origine a été créé par Dieu dans un ordre surnaturel, transcendant à la nature, mais en harmonie avec elle ; qu'au-dessus de la fin personnelle et sociale que la nature impose à son activité d'être raisonnable et libre, il existe une Fin surnaturelle vers laquelle il doit tendre de toutes ses énergies d'homme et de croyant, parce que cette Fin, qui consiste à connaître et à aimer Dieu éternellement, loin d'être en opposition avec la nature, demeure dans la perspective de ses tendances les plus profondes, de ses besoins les plus authentiques.

Elle nous enseigne que le péché originel, dont les conséquences morales et psychologiques ont eu leur retentissement jusqu'à nous, s'il n'a pas détruit le monde de la nature et de la grâce, les a cependant bouleversés.

La nature, après le péché comme avant, garde ses droits, mais, alourdie par sa chute, demeure impuissante à remplir par elle-même tous ses devoirs.

En perdant l'amour surnaturel de Dieu pour lui-même, autrement dit la charité, qui était la plus sûre

garantie de l'amour naturel de soi-même et des autres, l'homme a laissé l'égoïsme s'installer en maître à sa place. De là les trois concupiscences dont nous héritons en naissant, et qui en ramenant sur nous, sur ce qu'il y a de moins humain en nous, un amour absolu qui n'est dû qu'à Dieu, vicie dans sa racine volontaire notre amour naturel de nous-mêmes et du prochain; amoindrit le sentiment de justice qui nous incline naturellement et nous oblige à rendre aux autres les biens qui leur sont dûs.

Heureusement, le remède se trouve à côté du mal. Ce que le péché nous a fait perdre, la grâce peut nous le faire recouvrer. Car l'ordre de la grâce non plus n'est pas détruit. Après le péché comme avant, tout homme, en naissant, demeure engagé dans l'ordre surnaturel. Les droits de Dieu à être connu et aimé pour lui-même sont imprescriptibles. Il n'y a, pour les respecter, qu'à se mettre en état de recevoir la grâce, d'où jaillit la charité.

La charité, voilà donc le grand remède à l'égoïsme humain, à ses désastreuses conséquences individuelles et sociales.

Autant l'égoïsme humain, fils naturel du péché, paralyse l'inclination de la nature à respecter les droits d'autrui et à aimer nos semblables, autant la charité, cet amour divin infusé par Dieu au cœur de l'homme, est en état de décupler la force de cette inclination naturelle. La nature déchue sur laquelle l'homme voudrait s'appuyer pour aimer ses semblables, en dehors de la

charité, cède sous l'effort. L'expérience le prouve. Au contraire, la charité soulève cette nature tombée au-dessus d'elle-même, parce qu'en s'appuyant sur elle, c'est sur l'Infini lui-même que l'homme s'appuie, et que rien ne peut résister à l'Infini.

La charité a ceci de particulier qu'elle tire son efficacité de sa transcendance même. Etant un amour surnaturel de Dieu, de soi-même et des autres pour Dieu, elle est capable de renforcer, en la surnaturalisant, l'inclination naturelle que nous avons à nous aimer nous-mêmes raisonnablement et les autres comme nous-mêmes.

Par la charité, nous aimons Dieu comme Il s'aime. Or, nous savons de quoi l'amour de Dieu pour Lui-même s'est montré capable. Impatient de se communiquer, Dieu a créé le monde pour se donner à nos âmes, et les faire participer à sa gloire, rien que pour cela. Voilà pourquoi sans doute Il a choisi, entre tous les mondes possibles, celui qui Lui permettrait de se donner le plus possible, je veux dire un monde où le péché aurait sa place; où Dieu pourrait soumettre sa justice aux exigences et aux impulsions irrésistibles de l'amour ; se faire PÉCHÉ, sinon pécheur ; purifier la nature humaine en s'incarnant, et la diviniser en lui rendant la grâce. Il n'a pas reculé pour cela devant les pires souffrances, la mort même, qui est au livre de la vie la plus belle signature de l'amour.

N'oublions pas qu'entre la charité de Dieu et la nôtre il n'y a qu'une différence de degrés. Notre cha-

rité, c'est un peu du cœur de Dieu battant dans notre propre cœur. Elle doit nous porter aussi à aimer les autres comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. Ce que, par elle, nous aimons en nous et dans les autres, c'est Dieu même, ou si c'est nous-mêmes et les autres, du moins est-ce en tant que nous sommes tous devenus des dieux, « quelque chose de Dieu ».

Sous l'impulsion de cet amour divin, que va devenir l'inclination naturelle à nous aimer nous-mêmes, et les autres comme nous-mêmes ?

Bien loin d'être anéantie, elle s'en trouvera décuplée.

ELLE NE SERA PAS ANÉANTIE, parce que Dieu n'anéantit rien ; c'est Lui qui, en nous ordonnant, dans l'ordre de la grâce, d'aimer tous les hommes comme nous-mêmes pour Lui, nous a mis au cœur, dans l'ordre de la nature, cette inclination à les aimer pour eux-mêmes, pour la part d'humanité qui se trouve en eux comme en nous.

ET ELLE S'EN TROUVERA DÉCUPLÉE ; puisque déjà, par nature, je suis porté à aimer les hommes pour eux-mêmes, je le serai d'autant plus qu'en eux je reconnaîtrai, non seulement des frères en humanité, mais en divinité ; non seulement des hommes, mais des dieux dont le Christ, Homme-Dieu, a rapproché et unifié les âmes, en leur donnant les mêmes grâces, en les lançant vers la même Fin surnaturelle, en leur communiquant le même Bien divin, qui apparaît à tous points de vue comme la plus sûre garantie du bien humain individuel et social.

Sans doute, entre l'inclination naturelle à aimer nos semblables en humanité, et l'inclination surnaturelle à aimer nos semblables en divinité, il y a toute la différence de l'homme à Dieu, du fini à l'infini, et c'est pourquoi on n'a pas le droit de donner le nom de charité à l'amour naturel des hommes pour eux-mêmes. Mais la distance a été comblée par le Christ qui est devenu le trait d'union vivant rattachant la nature à la grâce, l'homme à Dieu.

Que devient en tout ceci la justice humaine ? Nous pouvons maintenant le déduire aisément. Quel est, en effet, au point de vue naturel, le ressort vivant de la justice individuelle et sociale, sinon cet amour naturel qui nous porte à aimer la personne humaine pour elle-même, et pour elle-même aussi la société dont nous faisons partie ? Si la charité décuple à sa manière cet amour naturel, en le surnaturalisant, en ajoutant une obligation supérieure à celle qui lui vient de la nature, le régime de la justice s'en trouvera assuré et fécondé.

La charité m'oblige à rendre à Dieu ce qui lui est dû, amour pour amour; mais par là-même aussi, à procurer à l'homme ce qui ne lui est pas dû, ce que sa nature ne réclame pas, à savoir Dieu lui-même. La charité synthétise à vrai dire toutes les vertus en les faisant servir toutes à l'amour de Dieu ; elle commande donc à la vertu de justice qui m'impose de rendre aux autres le bien qui en droit naturel leur est dû. Je ne puis me flatter d'avoir la charité au cœur, de rendre aux autres ce qui ne leur est pas dû, si je ne commence par leur

rendre ce qui, en justice, leur est dû. Aux yeux de la charité fraternelle, les obligations de justice à l'égard de chaque individu humain NE SONT QU'UN MINIMUM. Le droit d'autrui n'est que le piédestal d'où elle s'élance pour procurer à nos frères en divinité ce qui ne leur est pas dû en justice, mais ce qui, par eux, est dû à Dieu, à savoir le règne de Dieu en eux par tous les moyens. Ce que Dieu a fait pour eux, la charité m'oblige à le faire, si leur salut en dépend. Quand je respecte le bien d'autrui, son droit à la vie, à la propriété, à la liberté, à la dignité humaine, au fond c'est moi que j'aime et que je sauve, parce que l'amour bien entendu de moi-même est lié à ce respect absolu des droits d'autrui. Mais, pour aider les autres à se sauver, je dois dépasser ce respect de leurs droits. Naturellement je dois les aimer pour eux-mêmes; surnaturellement je dois les aimer pour Dieu. A ce dernier point de vue, rien ne doit me coûter. Un chrétien qui aurait vraiment au cœur la charité, saurait en toute occasion sacrifier s'il le faut ses droits d'homme à ses devoirs de chrétien. Riche, il donnerait de son superflu aux pauvres ; intelligent, il leur ferait don de sa science; saint, il leur ferait l'aumône de ses conseils et de ses exemples ; patron, ils verrait dans les ouvriers non des esclaves, mais des frères, ayant d'abord droit, en leur qualité d'hommes, au respect de tous leurs droits humains, mais ayant en plus le devoir, comme chrétiens, de mener pleinement leur vie chrétienne, de travailler dignement, de se reposer pour vaquer aux soins de leur âme,

d'avoir des enfants et de les élever chrétiennement ; ouvrier, il verrait dans son patron non l'ennemi qu'il faut attaquer, mais le frère qu'on doit aimer, même en le servant, et en le servant comme il y a droit, au nom du bien commun qu'il sert lui-même, frère en humanité et en divinité. Aussitot la lutte des classes se changerait en harmonie des classes, chacun se tenant à sa place et dans la condition provisoire, sinon définitive, où Dieu l'a placé, respectueux de tous les droits des autres, impatient de les aider à remplir tous leurs devoirs, pour assurer en tous le respect des droits de Dieu à être aimé de tous.

Ces rapports de la justice privée avec la charité s'appliquent à plus forte raison à la justice sociale, le bien commun qu'elle poursuit et qui la finalise étant incontestablement supérieur au bien privé de chacun. De même que la justice sociale, dit saint Thomas, subordonne toutes les vertus du citoyen, et tous leurs actes au bien commun, de même la charité les subordonne au bien divin. En faisant pratiquer à l'homme toutes les vertus, en lui donnant pour cela des énergies divines, la charité demeure donc la plus sûre garantie de la justice sociale.

Elle assure LE MINIMUM DE JUSTICE SOCIALE, en obligeant chaque citoyen, au nom de Dieu, à respecter le droit de chacun, ainsi que le droit de la société au respect, par tous ses membres, de toutes les lois naturelles et positives qui garantissent du bien commun.

Elle assure LE MAXIMUM DE JUSTICE SOCIALE en

obligeant les citoyens à progresser chacun en amour de Dieu ; à augmenter leur capital de vertus où s'alimente le bien public ; à grouper leurs ressources matérielles, intellectuelles et morales pour que toutes ces richesses versées au trésor commun rejaillissent sur tous, les aident à réaliser leur fin humaine à mesure qu'ils réaliseront leur fin divine.

Supposons maintenant un Etat chrétien qui, s'inspirant des droits de Dieu à régner dans les âmes et la société, s'appliquerait à provoquer toutes ces énergies naturelles et surnaturelles des individus, des groupes, des classes, à les centraliser, il assurerait par la même au plus haut degré le règne de la justice sociale. Voulons-nous dire que dans la poursuite de son rôle de justice, s'il n'est pas chrétien, il ne doive pas s'inquiéter de la charité ?

Assurément non, car à défaut de foi, il peut et doit consulter l'expérience. Depuis dix-neuf siècles, un peu partout, la charité chrétienne a fait ses preuves. Elle a démontré que le niveau de la justice sociale augmente avec le sien; que le souci du bien divin reste la meilleure sauvegarde du bien commun comme du bien privé; que là au contraire, où la charité fait défaut, l'égoïsme individuel et social reprend ses avantages et met en péril la société.

Depuis que Dieu ne règne plus dans les âmes, l'égoïsme s'y est installé; nous assistons, dans tous les ordres de choses, à une dégradation progressive des consciences, à une déchéance lamentable des mœurs ?

Dans ces conditions, un Etat, même incroyant, et si laïque qu'il prétende rester, peut-il non seulement se désintéresser de la charité, mais lui faire la guerre ; quand la charité se présente à lui comme la plus efficace sauvegarde de la justice sociale, peut-il, au nom de cette justice même, s'attaquer aux sources vives de la charité, je veux dire à Dieu même ; dans les enfants, en leur donnant une éducation sans Dieu, ou en empêchant qu'à côté de lui l'éducation chrétienne leur soit librement donnée; dans les familles, en édictant des lois contraires à leur organisation et à l'indissolubilité du mariage ; dans la question ouvrière, par l'entretien de la lutte des classes et la compression des initiatives individuelles; dans toutes les œuvres sociales, en neutralisant leur inspiration, et en y propageant au besoin la haine du nom de Dieu !

En face d'une pareille méconnaissance des devoirs de l'Etat, relisons, maintenant que nous connaissons la doctrine de saint Thomas sur les rapports de la justice et de la charité, les admirables enseignements de Léon XIII, de Pie X, et de Benoît XV. Bien des obscurités que nous avons cru y découvrir disparaîtront. Nous comprendrons pourquoi ces saints Pontifes ont tant insisté sur les devoirs de charité. A leurs yeux, étant donné l'état de notre déchéance, il ne saurait y avoir de justice individuelle et sociale sans le secours de la charité. Il ne s'en suit pas que la charité se confonde avec la justice. Elle ne se confond pas plus avec la justice qu'avec l'inclination naturelle qui nous pousse

et nous oblige à aimer personnellement nos semblables et la société dont nous faisons tous partie au même titre. Elle est seulement le point d'appui divin de ces deux sentiments humains. Ce que l'homme, laissé à sa faiblesse naturelle ne peut faire, il le pourra en s'appuyant sur la charité.

Quand, par ailleurs, nous savons à quel point le spectacle de nos injustices sociales détourne aujourd'hui de Dieu les âmes de bonne volonté, comment n'emploierions-nous pas toute notre charité à être plus justes que les autres, ne serait-ce que pour mieux accomplir envers eux notre grand et impérieux devoir de charité ?

J'ai dit, et je répète en terminant, qu'il n'est pas désirable que l'autorité sociale qui a charge du Bien commun en complique l'organisation d'un réseau de lois, et paralyse l'initiative des citoyens en légiférant à tout propos et mal à propos. Mais il est bien entendu que, dans ce cas, les citoyens devront suppléer à la légalité par leur moralité; que les chrétiens en particulier devront faire appel à leur charité pour que justice soit rendue à tous, et que, dans la société dont ils font partie, tous trouvent le moyen de vivre en honnête homme et en chrétien, sans préjudice des droits que donnent en outre aux individus leur valeur sociale personnelle, la contribution plus ou moins grande qu'ils fournissent à l'enrichissement et au progrès du Bien commun.

Souhaitons donc qu'après cette guerre où des millions de français n'ont pas craint de sacrifier leur vie

au salut de la Patrie en danger, il s'en trouve aussi des millions qui reprennent conscience de leurs devoirs de justice envers elle, en temps de paix. Le plus grand ennemi du Bien commun n'est pas le Prussien, mais nous-même, et la plus difficile victoire sera celle que nous remporterons, au nom de la justice sociale et de la charité, sur nos égoïsmes, sur cet individualisme franc ou cauteleux qui n'a jamais fini d'inventer des motifs capables de se substituer à ceux que nous avons de poursuivre, sous l'impulsion de notre charité, le règne de la justice pour tous, de cette grande et magnifique vertu humaine que saint Thomas appelait LÉGALE, et que, pour des raisons analogues, également sérieuses, nous appelons aujourd'hui SOCIALE.

LIVRE DEUXIÈME

LES COROLLAIRES

CHAPITRE PREMIER

Les Droits et les Devoirs de l'individu dans la société

De tout ce qui précède quelques principes très clairs se dégagent dont il faut maintenant tirer certains corollaires relatifs aux INDIVIDUS, aux FAMILLES, aux ASSOCIATIONS, qui sont comme les organes de la société.

Rappelons en tout premier lieu que l'homme, créé par Dieu à son image et à sa ressemblance, l'a été pour vivre en société, et, par ce moyen, atteindre plus sûrement sa fin, humaine ou divine. Plaçons-nous donc à ce point de vue finaliste pour déterminer avec exactitude la nature des rapports qui relient l'un à l'autre l'individu et la société.

Sans le secours du BIEN COMMUN dont la société a la charge, les hommes ne pourraient réaliser convenablement la fin ultime qui correspond à leur nature. C'est pour ce motif que tous les individus vivant en société ont le devoir de travailler au Bien commun, et le droit d'y puiser alors, mais alors seulement, ce dont ils ont besoin pour atteindre leur fin. De son côté, la société a le droit d'imposer à la conscience de chaque individu de travailler à la réalisation du Bien commun, et le devoir de fournir à tous les citoyens ce dont ils ont

besoin pour vivre en hommes, conformément à leur idéal humain ou divin.

Il y a pour l'Etat comme pour les individus un devoir de justice sociale de subordonner au Bien commun les actes de toutes les vertus, puisque, sans cette subordination, ni les individus ni la société ne pourraient atteindre respectivement leur fin. Mais il n'est bon ni utile que l'Etat multiplie en toutes matières les lois qui obligent les individus à se soucier du Bien commun ; ceux-ci doivent donc faire appel en eux au sentiment naturel qui les pousse à s'aimer les uns les autres fraternellement, pour s'acquitter de leur devoir de justice envers la société.

Ajoutons enfin qu'à défaut de cet amour naturel, de cette fraternité humaine dont une expérience séculaire, universelle, nous montre l'impuissance radicale à s'acquitter de ses nobles fonctions, les chrétiens sont tenus de recourir à leur charité fraternelle pour suppléer à cette impuissance, et remplir avec équité tous leurs devoirs de justice, envers la société dont ils ont besoin comme les autres pour vivre.

Nous avons consacré la première partie de ce travail à mettre en lumière ces principes généraux, ces vérités élémentaires un peu trop oubliées aujourd'hui. Il s'agit maintenant de les reprendre pour les appliquer à la conduite des individus, des familles et des associations, et déterminer, avec toute la précision désirable, l'étendue des droits et les devoirs essentiels qui incombent aux uns et aux autres envers la société.

Notre intention n'est pas du tout d'écrire un traité d'économie politique. Nous voulons avant tout éclairer les consciences chrétiennes; les remettre en face de leurs obligations sociales les plus importantes ; combattre, partout où il exerce le plus ses ravages, le mal de l'individualisme ; rappeler aux catholiques de cette génération que la charité chrétienne dont ils se prévalent les oblige plus que tous les autres à pratiquer la justice dans leur vie personnelle, familiale, professionnelle, sociale ; qu'il importe de faire rendre à la doctrine chrétienne toute sa valeur sociale à une époque comme celle que nous traversons, où les doctrines économiques les plus en vue ont été démenties par les faits, ont dérouté les meilleurs esprits.

Nous commencerons par rappeler LES DROITS ET LES DEVOIRS DES INDIVIDUS DANS LA SOCIÉTÉ EN CONFORMITÉ AVEC LES PRINCIPES ÉTABLIS. Je crains que, sur ce point en particulier, tout soit à refaire, ou à peu près. Depuis un demi-siècle, le LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE et le SOCIALISME se sont si bien entendus, malgré l'opposition de leurs méthodes, pour confondre les droits de l'individu avec les droits de l'homme, en faussant tout particulièrement les idées de liberté et d'égalité, qu'ils ont réussi à aveugler la plupart des esprits, à oblitérer les consciences. S'inspirant de l'esprit des Encyclopédistes, ils ont proclamé solennellement, à la face de l'Univers, le dogme nouveau de L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE, et, sur ce dogme, ont essayé de construire leurs systèmes économiques : les libéraux

en ouvrant à la liberté des individus des perspectives illimitées ; les socialistes en insistant sur leur égalité spécifique, sans tenir compte de leurs inégalités individuelles.

Malheureusement, il n'y a pas de conception possible de la société sur la base de l'autonomie individuelle ; c'est au contraire d'une conception rationnelle de la société que dépendent à la fois les droits et les devoirs de l'individu ; nous allons nous efforcer de mettre ces deux points en lumière.

I

L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE ET LA QUESTION SOCIALE

Du moment que l'individu a besoin de vivre en société pour réaliser sa fin humaine ou divine conformément aux exigences de la seule raison, s'il est incroyant, de la raison et de la foi, s'il est croyant, il ne peut se prévaloir à l'égard de la société d'une autonomie absolue. Il n'a le choix ni de la fin suprême qui s'impose à sa conscience et à son activité, ni de ce moyen essentiel d'y tendre, de la réaliser, que représente la vie sociale.

C'est Dieu qui, Créateur de l'homme, lui a assigné sa fin suprême, et, en l'obligeant à vivre en société, lui a fourni ce moyen de l'atteindre. Or, à ce point de vue, il est clair que les droits de Dieu l'emportent sur les

droits de l'homme, que celui-ci n'a d'autre liberté que de se soumettre à la volonté de Dieu. Pareillement, l'homme n'est pas libre, pour réaliser sa fin suprême, de s'évader de la société, de négliger ce moyen de vie indispensable, ni, s'il vit en société, de s'y comporter comme s'il était seul à avoir le droit de se servir de la société sans le devoir correspondant de la servir. Ce serait confondre les véritables droits de l'homme à la liberté avec les prétendus droits de l'individu à l'autonomie.

Tous les citoyens ont le même droit au Bien commun de la société dont ils font partie pour y faire figure d'être raisonnable et libre, et y accomplir tous les devoirs qui ressortissent à leur dignité d'homme, de personne humaine. En cela ils sont tous égaux, de cette égalité qui convient à l'espèce, quelle que soit par ailleurs l'inégalité individuelle de leurs conditions. Il n'y a pas d'autonomie individuelle qui tienne contre ce droit de l'homme à vivre en société pour vivre et agir en homme.

Toutefois cette égalité humaine ou spécifique, qui fonde les droits absolus de l'homme, n'empêche pas l'inégalité individuelle des conditions qui fonde les droits relatifs du citoyen. Si tous les individus sont des hommes, il s'en faut qu'ils le soient tous au même degré. La nature humaine ne se réalise pas de la même manière en chacun d'eux, bien qu'on retrouve en tous ses traits essentiels. Il faut donc distinguer, dans tout individu faisant partie d'une société, entre l'homme

et le citoyen, entre les droits du premier à participer au Bien commun dans la mesure au moins où cela est nécessaire à sa vie d'homme, et les droits du second à en profiter dans la mesure où sa valeur sociale l'y autorise. Le respect des droits de l'homme relève directement de la justice sociale ; celui des droits du citoyen de la justice distributive. Tous les individus, en leur qualité d'homme, ont droit à un minimum de Bien commun pour vivre de la façon qui convient à des êtres raisonnables et libres ; mais tous les citoyens, à partir de ce minimum, n'ont pas les mêmes droits à la distribution de Bien commun. C'est à proportion de leur valeur sociale individuelle, autrement dit la façon dont ils contribuent personnellement à enrichir le Bien commun, matériellement, moralement et intellectuellement, qu'ils ont le droit d'y participer. La justice n'est possible que dans le respect de ces différents droits, ceux de l'homme et du citoyen, fondés les uns sur l'égalité spécifique des individus, les autres sur l'inégalité individuelle de leurs conditions.

Egalité spécifique et inégalité individuelle, ce sont là comme les deux pôles d'une société en perpétuelle évolution. Il n'appartient pas à la volonté des hommes d'y rien changer, encore moins de les supprimer; autant vaudrait changer ou supprimer la nature humaine.

Le libéralisme économique et le socialisme ont cependant entrepris cette tâche ingrate au nom de L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU, le premier en oubliant que les hommes sont égaux par essence, malgré l'inégalité

accidentelle de leurs conditions; le second en ne voulant pas admettre qu'ils sont inégaux accidentellement en dépit de leur égalité essentielle.

Tous deux partent d'un principe faux: L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU. Ils estiment que dans un tout organique tel que la société, chaque partie peut se considérer elle-même comme un tout, abstraction faite des autres. A ce compte, il n'y aurait pas d'organisation sociale possible, ni aucun moyen non plus d'assurer aux individus la vie humaine à laquelle tous ont droit, étant la raison d'être de leur vie sociale. Nous le comprendrons mieux encore lorsque nous aurons exposé dans leurs grandes lignes les doctrines libérales et socialiste.

Pour les libéraux et les socialistes, qui s'inspirent communément des idées maîtresses de la Révolution, l'individu est donc autonome, c'est-à-dire absolument libre, d'une liberté illimitée. Car la liberté, d'après eux, n'est pas seulement une condition nécessaire et suffisante de l'activité humaine, donnant aux actes humains leur valeur morale ; elle est un principe immortel, intangible, en vertu de quoi la raison elle-même est à son service. Lorsqu'ils s'intitulent libres-penseurs, ces doctrinaires sont plus préoccupés de mettre l'accent sur la liberté que sur la pensée. Ils estiment qu'une liberté qui subirait les contraintes de la pensée s'évanouirait, tandis qu'ils admettent fort bien que la pensée à tous les degrés subisse les caprices de la liberté, comme si nous étions libres de penser ce qui bon nous semble,

alors que nous en sommes réduits évidemment à penser CE QUI EST. La pensée se règle sur l'être, non sur la liberté ; libres de penser ou non, si nous pensons, nous ne pensons pas librement.

Avec de pareilles conceptions, on conçoit que l'individu, déclaré autonome, ne relève que de lui-même. Il est à lui-même sa propre fin ; pour la réaliser, il n'a pas à regarder autour de lui, encore moins au-dessus.

Cependant, si les socialistes et les libéraux, dans l'exposé de leurs systèmes, ont le même point de départ: L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU, et visent au même but: LA SATISFACTION DE TOUS SES BESOINS, ils sont loin, pour y réussir, de préconiser la même méthode. Cela tient à la façon opposée dont ils conçoivent l'individu, non plus en lui-même, mais dans ses rapports avec autrui.

Tous les individus, avons-nous affirmé, sont égaux par essence, inégaux par accident. Tous sont des êtres raisonnables et libres, mais tous ne participent pas dans la même mesure à cette double qualité de l'être humain, étant donné que la nature humaine, indivisible dans son fonds, c'est-à-dire dans ses éléments essentiels, se diversifie au contraire à l'infini en s'individualisant. Les individus sont autant de formules vivantes, infiniment variées par quoi la nature humaine s'exprime concrètement et s'actualise pour développer toutes les richesses d'ordre intellectuel, moral, matériel qu'elle contient en puissance dans ses flancs. Il y a là un fait d'expérience devant lequel, semble-t-il, avec un peu de bon

sens, tout le monde devrait s'incliner. Libéraux et socialistes s'y refusent.

Les libéraux acceptent le fait de l'inégalité individuelle des conditions qui répond à leur façon systématique d'envisager la société, mais ils font pratiquement bon marché du principe de l'égalité humaine ou spécifique à quoi cependant tout le reste, qui est accidentel, doit être subordonné. Au contraire, les socialistes revendiquent hautement pour tous les citoyens le principe de l'égalité humaine, mais ils n'acceptent pas comme le fruit naturel de l'évolution de l'espèce, l'inégalité des conditions. Ils pensent que cette inégalité vient d'ailleurs, d'une mauvaise organisation de la société. En reconstruisant celle-ci sur de nouvelles bases, on arrivera un jour à rendre absolument égaux tous les citoyens, à leur assurer à tous la même part de bien-être qui leur est due.

En résumé, pour les libéraux, l'homme est une abstraction, il n'y a que des individus ; pour les socialistes, il ne devrait pas y avoir d'individus, mais seulement des hommes. Pratiquement, libéraux et socialistes en arrivent tous, bien que par des voies opposées, à confondre les droits de l'individu avec les droits de l'homme. Il n'y a pas de meilleure preuve de l'infirmité intellectuelle de ces deux systèmes qui se partagent aujourd'hui les esprits, et cela vaut la peine que nous nous y arrêtions instant.

A partir du fameux principe de l'autonomie individuelle, et en présence du fait de l'inégalité des condi-

tions, les théoriciens du libéralisme soutiennent deux choses contradictoires, absolument inconciliables : d'une part que l'individu est autonome, ne dépend de rien ni de personne dans l'exercice de sa liberté ; d'autre part que l'exercice de cette liberté soi-disant inconditionnelle dépend à tout instant et pour tous les individus de l'inégalié de leurs conditions.

De deux choses l'une cependant : ou tous les individus sont égaux du fait de leur autonomie individuelle, et il n'y a pas d'inégalité de conditions qui tienne devant une pareille autonomie; ou, au contraire, l'inégalité des conditions est liée à un tel déterminisme des faits que le principe de l'autonomie individuelle s'évanouit.

Comment échapper à ce dilemne ? Par la LÉGALITÉ, répondent les libéraux, sans aucun souci de la MORALITÉ. Celle-ci, en effet, ne saurait prendre place dans un système qui ne donne d'autre fondement et d'autres limites à la liberté individuelle que l'intérêt personnel conjugué avec le prétendu déterminisme des faits économiques. On devine facilement que ce sera par une légalité d'ordre spécial qui, incapable de résoudre la quadrature du cercle, en conciliant le fameux principe de l'autonomie avec le fait de l'inégalité des conditions, s'attachera, par des formules spécieuses, à consacrer le fait au détriment du principe, à sacrifier par conséquent, dans leurs relations économiques, les intérêts des individus les plus faibles à ceux des plus forts, en obligeant les premiers au respect de contrats passés avec les se-

conds sous l'empire de la nécessité, mais avec toutes les marques extérieures de la liberté.

Notre législation, au cours du dernier siècle, s'est inspirée constamment de cette doctrine, en apparence doctrine de liberté, en réalité doctrine de tyrannie.

« L'intervention du pouvoir dans la sphère où se meuvent et « se rencontrent les intérêts individuels, a été éliminée comme « attentatoire à la liberté. La fameuse formule LAISSEZ-FAIRE, « LAISSEZ-PASSER, a rendu le rôle du Pouvoir purement néga- « tif et a réduit son action théorique à écarter les désordres ma- « tériels qui peuvent troubler la coexistence des libertés. La « législation et les mœurs ont conspiré ensemble pour ne juger « condamnables que les rapines et les violences extérieures. En « dehors de là, sous le nom de liberté des conventions, la ten- « dance a été de consacrer toutes les manifestations des volon- « tés individuelles, quelles qu'elles soient. Notre droit et notre « jurisprudence sont hostiles aux rescissions de contrat pour « vices du consentement, ils veulent ignorer la violence morale, « le dol, l'erreur, les abus de force ou de ruse; de moins en « moins, ils consentent à reconnaître les caractères consécutifs « de l'escroquerie et des manœuvres frauduleuses. On juge ces « faits comme simples fatalités de l'évolution, comme inci- « dents de la concurrence et de la lutte dite pacifique entre les « forts et les faibles. Notre droit, en matière de rescission de « contrats et de redressement du dol, est bien plus fermé à « l'idée d'une justice supérieure que ne le fut le Droit Romain. « Cette méconnaissance de l'équité et ce pharisaïsme légal ont « des conséquences d'autant plus graves que le domaine des « contrats libres s'est singulièrement agrandi depuis que le « travail esclave a cédé la place au travail libre. La neutralité « du Pouvoir public dans ces rapports créés par le contrat de « travail entre forts et faibles, où les abus sont si faciles est

« devenu le plus vif sujet de réclamations contre la falsification « de la liberté par le libéralisme économique. » (1).

Cette page est de Henri Savatier ; elle fut écrite vers 1898. Depuis lors, sous la poussée du mouvement ouvrier, grâce aussi à la diffusion d'idées plus généreuses qui ont remué l'opinion publique et réveillé nos législateurs de leur léthargie, notre législation s'est sensiblement améliorée. Mais nous sommes loin encore de l'Idéal social ! Dieu merci, le libéralisme économique est en train de disparaître sans avoir eu d'autre mérite que celui de démontrer avec évidence, au prix d'expériences douloureuses, l'impossibilité de concilier, sur le terrain des faits, l'autonomie de l'individu avec l'inégalité des conditions.

Le jour où ceux qu'on a appelés depuis les « prolétaires » ont compris que le seul moyen pour eux, légal ou non, de recouvrer la liberté dans l'établissement et l'exécution des contrats de travail, consistait à faire nombre en s'associant professionnellement ou en se syndiquant, ce jour-là ils ont porté un coup mortel au libé-

(1) Henri Savatier, La théorie moderne du capital et la justice, Paris, 1898, pp. 4-5.

René Gonnard, Histoire des doctrines économiques, de Platon a Quesnay, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1921. Nous recommandons instamment au lecteur cette étude remarquable de l'illustre professeur à la Faculté de Droit de Lyon. Nous avons eu la joie de constater après coup que notre interprétation des doctrines libérales s'accordait de tous points avec ses conclusions. Il est curieux de lire à ce point de vue le chapitre consacré aux Précurseurs du libéralisme économique; on y verra la façon éclatante dont les faits justifient notre interprétation théorique.

ralisme et fait naître, dans les cœurs opprimés, l'espoir d'une restauration prochaine complète de la justice sociale.

Malheureusement ils furent, dès le début, mal orientés par des chefs qui se disaient socialistes pour bien marquer leurs préoccupations sociales, mais qui, imprégnés à leur tour de l'esprit individualiste, basèrent également leur système économique sur L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU, et comme les libéraux, quoique par une méthode toute différente, construisirent de toutes pièces une doctrine anti-sociale.

L'autonomie de l'individu, voilà pour les socialistes comme pour les libéraux d'où il faut partir pour arriver à une meilleure organisation de la société. Mais ce n'est pas le chemin de la liberté, prétendent les socialistes, qui nous y conduira, cette liberté fut-elle garantie par la légalité. L'expérience a suffisamment démontré la cruauté, l'inanité d'une pareille méthode. Il n'en pouvait d'ailleurs être autrement. Dans la société, telle qu'elle est actuellement organisée, la liberté d'individus inégaux par leurs conditions ne saurait être elle-même qu'inégale. Le pauvre n'a pas la liberté du riche, le prolétaire celle du capitaliste, l'ouvrier celle du patron, l'employé celle de l'employeur, le salarié celle du salariant. En conséquence, il faut désormais substituer l'égalité absolue à la libertée illimitée si l'on veut sauvegarder en chaque citoyen le principe intangible de l'autonomie. Pour y parvenir, il suffira de détruire l'organisation actuelle de la société où la légalité consacre

hypocritement l'inégalité des conditions, puis de reconstruire une société où tous les citoyens seront égaux non seulement en droit, mais en fait, et où l'Etat, seul détenteur de l'autorité, aura le droit de les obliger tous, sans distinction de classe, à travailler à l'établissement, à l'enrichissement du Bien commun, quitte à répartir ensuite entre tous, de façon égale, la part de bien-être qui leur est due.

De quelle manière s'opérera cette transformation sociale ? Par persuasion ou par violence, par le chemin de l'amour ou par celui de la haine, par évolution ou par révolution ? Cela dépendra évidemment beaucoup de la façon dont les privilégiés actuels, ceux que les prolétaires appellent les « bourgeois », adhéreront à cette mystique sociale, ou s'insurgeront contre elle; consentiront bénévolement à être dépossédés de leurs biens, ou s'opposeront de toutes leurs forces à l'appropriation collective de tous les moyens de production; sacrifieront généreusement sur l'autel de l'Etatisme, au nom du principe sacré de l'autonomie, l'idole de la liberté, ou refuseront d'en abandonner le culte.

A vrai dire, les doctrinaires eux-mêmes du socialisme, non plus que les libéraux, ne paraissent très fixés sur ces différents points. Tous s'entendent à merveille pour proclamer l'autonomie de l'individu, cette arche sainte de la Révolution à laquelle il n'est permis à personne de toucher sans sacrilège. Mais, une fois proclamée par tous, l'autonomie individuelle, comment s'y prendre pour rendre autonomes tous les citoyens ? Là commen-

cent les divergences. Les libéraux se flattent d'y aboutir en prenant les hommes tels qu'ils sont dans le concret, tous inégaux; les socialistes en les prenant tels qu'ils leur apparaissent dans l'abstrait, tous égaux. Les libéraux disent aux socialistes : vous voyez bien qu'il n'y a pas d'hommes au sens égalitaire où vous l'entendez, mais seulement des individus de conditions différentes. Les socialistes répondent aux libéraux : nous ne voulons plus d'individus de conditions différentes, mais seulement des hommes. Tenons-nous-en à ce qui est, continuent les libéraux, et consacrons le fait par de bonnes lois, soyons conservateurs; visons à ce qui doit être en supprimant ce qui est, ripostent les socialistes, soyons révolutionnaires.

Et le dialogue se poursuit, il se poursuivra aussi longtemps que socialistes et libéraux ne parviendront pas à concilier des éléments parfaitement inconciliables, l'autonomie individuelle avec une inégalité spécifique qui ne tienne aucun compte de l'inégalité des conditions. Comment, en effet, assurer l'autonomie, c'est-à-dire une liberté inconditionnelle, à des gens dont la liberté est essentiellement conditionnée par leurs qualités physiques, morales, intellectuelles; par l'hérédité, l'éducation; par la place qu'ils occupent dans la société, en un mot par un ensemble de lois et de circonstances qui relèvent de la nature, et ne dépendent pas de la volonté des hommes ?

Les libéraux ont raison d'admettre contre les socialistes, comme un fait irréductible, l'inégalité naturelle des

conditions; mais ils ont tort de vouloir concilier ce fait avec le pseudo-principe de l'autonomie individuelle. Ils s'exposent pratiquement à dénier à tous les individus la même valeur d'être raisonnable et libre dans n'importe quelles conditions. A leur tour les socialistes ont raison de soutenir, contre les libéraux, que tous les individus ont la même valeur humaine, quelles que soient la différence accidentelle de leurs conditions; mais ils ont tort de vouloir réduire absolument ces différences, supprimer toutes les inégalités en prétendant qu'elles résultent, non du travail de la nature, mais d'une mauvaise organisation de la société.

Pour sortir de cette impasse, il faut se faire de l'individu et de la société une idée qui corresponde à l'enseignement universel, constant de l'expérience, non une idée A PRIORI qui ne cadre pas avec cet enseignement. Que le lecteur veuille bien se reporter à la première partie de cet ouvrage, où nous avons établi, au nom de l'expérience et de la raison qui abstrait des faits les idées maîtresses qui les gouvernent, il n'aura pas de peine à comprendre pourquoi le libéralisme économique, et le socialisme ne peuvent prétendre à résoudre la question sociale, malgré la part de vérité que contient chacun de ces systèmes. Tous les deux la posent mal en la faisant reposer sur L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE, puisque l'individu n'est pas autonome au sens absolu où ils l'entendent. Il dépend au contraire, dans l'exercice de sa liberté, d'abord de la Fin suprême qui le domine, Dieu ne l'ayant créé que pour cette Fin; puis

de certains moyens mis par Dieu à sa disposition pour l'atteindre, tel que la vie en société.

Autant il est impossible de déterminer les droits et les devoirs de l'individu dans la société, si l'on conçoit celle-ci comme une simple juxtaposition matérielle de citoyens autonomes où, au nom de la liberté, les forts écraseraient les faibles, et, au nom de l'égalité, les faibles coalisés écraseraient à leur tour les forts, autant la détermination de ces droits et de ces devoirs devient relativement facile dans une société envisagée comme un tout organique, vivant, dont les citoyens sont les parties.

Car ces citoyens sont avant tout des HOMMES ayant le droit absolu de vivre humainement, de se servir pour cela de la société. A ce point de vue, ils sont tous égaux, et leurs droits reposent, non sur une prétendue autonomie individuelle, mais sur leur devoir absolu, en leur qualité d'hommes, de conformer leur activité intégrale à la Fin humaine ou divine qui les domine, les règle, et surpasse en valeur morale toutes les autres fins sans y contredire, y compris celle de la société.

Cependant, si les individus sont tous des hommes dans la société dont ils font partie, et, en cette qualité, égaux en droits, ils ne réalisent pas tous au même degré la nature humaine, et, pour atteindre leur Fin suprême, ne contribuent pas tous de la même manière à enrichir le Bien commun de la société. Il s'en suit que malgré le droit de tous à se servir de la société, et le devoir de la servir, tous n'ont pas, une fois leur Fin at-

teinte et leur valeur humaine sauvegardées, les mêmes droits de participer au Bien commun qu'ils servent inégalement. Les droits de l'homme, dans tous, sont égaux; les droits de l'individu sont inégaux.

On peut en dire autant, toute proportion gardée, des devoirs correspondant à ces droits. Tous ont le devoir de servir la société pour avoir le droit de s'en servir en vue de réaliser leur Fin suprême. Sous ce rapport, la vie en société est un moyen essentiel de vie humaine. Mais, sous d'autres, la société équivaut aussi à une Fin. A ce titre, elle commande l'activité de tous les citoyens, exige qu'ils subordonnent, EN JUSTICE, la recherche de leur bien privé au Bien commun, comme ils sont tenus, en Charité, de subordonner tous ces biens, le Bien commun y compris, au Bien divin.

Cette formule si pleine, si lumineuse de saint Thomas va nous aider à préciser dans la mesure du possible les droits et les devoirs principaux de l'individu dans la société. Nous verrons que ce qu'il perd en autonomie, il le regagne au centuple en valeur humaine, puisque le développement de son vrai bien d'individu humain, de personne humaine, en un mot d'être raisonnable et libre, se trouve indissolublement lié à celui du Bien commun, au progrès de la société.

II

L'INDIVIDU : SES DROITS ET SES DEVOIRS DANS LA SOCIÉTÉ

DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN DANS L'INDIVIDU. — Tout individu, quelle que soit sa condition sociale, a certainement le devoir de vivre humainement, de conformer son activité rationnelle et libre à la Fin suprême qu'il a plu à Dieu de lui assigner. Ce devoir de l'homme, ainsi que le droit absolu qui en résulte, reposent, en définitive, sur les DROITS DE DIEU. Sans doute nous sommes libres, à nos risques et périls, de nous soustraire à ce grand devoir, de renoncer à ce droit; mais leur valeur absolue ne saurait se mesurer aux caprices de notre liberté. Le fait de pouvoir nous en affranchir ne sert qu'à mettre davantage en lumière la valeur morale de la liberté que nous employons à nous y conformer.

Cependant, l'exercice même de cette liberté dans l'accomplissement de notre devoir d'homme et de chrétien, la revendication de notre droit primordial à nous mettre aux exigences de la volonté divine, dépendent d'un certain nombre de conditions qui permettent de déterminer avec exactitude quels sont les droits de l'homme reposant sur le droit de Dieu à être connu, aimé, servi par ses créatures, et les nombreux devoirs qui en dérivent concernant nos rapports avec Dieu, nous-même, et le prochain.

Notons en premier lieu le DROIT DE VIVRE, et de posséder, sous une forme ou sous une autre, des biens nécessaires à l'entretien de la vie, tels que la nourriture, le gîte, le vêtement. Avant de vivre en être raisonnable et libre, et pour y parvenir, l'individu doit posséder tout ce que requiert une pareille vie, la seule qui soit digne d'une personne humaine créée, dans l'ordre naturel, à l'image de Dieu; appelée, dans l'ordre surnaturel, à participer à sa vie propre.

Si nous avions entrepris d'écrire ici un TRAITÉ D'ECONOMIE POLITIQUE, nous rappellerions les raisons multiples, convaincantes qui justifient socialement le droit de propriété en général, et de propriété individuelle en particulier. Mais le lecteur voudra bien se reporter pour cela aux ouvrages qui traitent cette question EX PROFESSO, et la traitent bien (1). Etant donné le point de vue finaliste auquel nous nous plaçons, nous nous contenterons de signaler quelques conclusions importantes qui s'imposent aux consciences chrétiennes.

Tous les individus, avons-nous établi, ont le devoir, et par suite le droit, de tendre vers leur Fin suprême comme il convient à une personne humaine douée de raison et de liberté; ils ont évidemment aussi le droit d'user des biens matériels nécessaires au développement normal de cette vie d'être raisonnable et libre. Sans doute, le régime des biens ne peut être partout et toujours iden-

(1) SCHWALM, LEÇONS DE PHILOSOPHIE SOCIALE, Paris, Bloud et Gay, Vol. I; pp. 288-314.
VALÈRE FALLON, S. J., PRINCIPES D'ÉCONOMIE SOCIALE, Louvain, 1921.

tique; il n'y a pas qu'un régime de propriété privée, mais plusieurs dont la diversité tient à de multiples circonstances, telles que la nature du sol et du sous-sol, le climat, l'abondance ou la rareté des ressources naturelles relativement à la population; le caractère, les mœurs et les habitudes des divers peuples; la diversité des régimes politiques, etc... Cependant, en toute hypothèse, la propriété privée des BIENS DE CONSOMMATION, de ceux qui concernent la nourriture, le vêtement, l'habitation, s'impose rigoureusement. C'est le seul régime compatible avec la dignité d'un être libre. Comment comprendre en effet qu'un individu dont toute l'attention et les énergies seraient absorbées par le souci constant du pain quotidien, des choses nécessaires à l'existence; qui n'aurait pas non plus de quoi se vêtir et se loger, puisse vivre humainement, travailler en paix, et dignement à la satisfaction de besoins supérieurs comme ceux de l'âme?

Quant aux BIENS DE PRODUCTION, tels que la terre et les capitaux, au sens le plus étendu de ces termes, il est remarquable, historiquement, que la propriété privée de ces biens ait marché de pair avec le progrès de la civilisation. A mesure que la Société s'organise, et que s'y épanouit la liberté, on dirait que le développement de celle-ci accompagne celui de la propriété privée. En tous cas ceux qui n'ont pas, grâce aux titres légitimes qui fondent le droit de la propriété privée, le souci du gîte, du vêtement, de la nourriture, peuvent se livrer en toute sécurité à la réalisation de leur vie humaine, au

développement de leur activité intellectuelle et morale en vue de la Fin qui la domine, et la règle.

Ce droit de propriété individuelle, qui correspond aux exigences de la vie humaine proprement dite dans tout être raisonnable et libre, n'a de limites que les exigences correspondantes du BIEN COMMUN qui, par définition, s'identifie avec le Bien de tous, et exige en conséquence que tout individu puisse y prendre part dans la mesure compatible avec la dignité de la personne humaine, et l'accomplissement de tous ses devoirs personnels et sociaux.

Voilà un premier droit de l'individu dans une société donnée — celui d'avoir de quoi vivre matériellement, d'être logé, nourri, vêtu convenablement — qui dérive du droit primordial de tout être humain à mener une vie humaine conforme à l'Idéal de l'homme, à la Fin transcendante, naturelle ou surnaturelle, qui s'impose à sa conscience d'honnête homme ou de chrétien, sollicite son activité intellectuelle et morale dans ses relations avec Dieu, soi-même et le prochain.

« Il y aura toujours des pauvres parmi vous », a proclamé le Christ; en d'autres termes, il y aura toujours des gens qui, par leur faute ou non, n'auront pas de quoi vivre convenablement. Mais cette « fatalité » ne devrait être qu'exceptionnelle. En admettant que le paupérisme, réduit à sa plus simple expression, ouvre encore à la charité chrétienne de belles perspectives de dévouement et de générosité personnelle, il ne supprimera jamais le droit de chacun à participer au Bien

commun pour pouvoir vivre humainement. Cette question relève en premier lieu de la JUSTICE SOCIALE au nom de quoi les individus qui font partie de la société ont le droit, pour tendre à leur Fin ultime, et vivre en homme ou en chrétien, de se servir d'elle, avec le devoir correspondant de la servir, de remplir à son égard toutes leurs obligations sociales.

Toutefois, le bien-être matériel nécessaire à la vie humaine de l'individu ne réalise qu'une condition de son activité intellectuelle et morale. Un individu, pourvu qu'il ait de quoi vivre convenablement, peut et doit essayer de satisfaire aux besoins de son âme par la fidélité à tous ses devoirs. Mais cela requiert aussi d'autres choses, par exemple la liberté de penser et d'agir en conformité avec les exigences de l'idéal humain, ou divin, celui qui s'impose à sa conscience d'honnête homme ou de chrétien.

On voit clairement en quoi, sur ces points essentiels — l'usage rationnel de la propriété individuelle, et la liberté de penser et d'agir en homme — nous nous séparons du libéralisme économique et du socialisme. Ce n'est pas au nom de L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE que nous les réclamons pour tout individu vivant en société, mais au nom des véritables droits de l'homme à se servir de la société pour s'acquitter de tous ses devoirs de charité et de justice.

Nous ne disons pas avec les libéraux: tout individu, parce qu'il est autonome et n'a de compte à rendre à personne, a le droit d'user et d'abuser de ses biens,

sans s'inquiéter de savoir si l'exercice de ce prétendu droit par quelques individus privilégiés, ne porte pas atteinte, même sous le couvert de la légalité, aux droits réels de l'homme dans les autres individus, en les privant du bien-être matériel nécessaire à leur vie d'êtres raisonnables et libres, selon les exigences objectives de la raison et de la Foi par quoi s'exprime la volonté de Dieu, Créateur et Fin suprême de l'Univers.

Nous ne disons pas non plus avec les socialistes : tous les individus, du fait de leur autonomie, sont absolument égaux, et ont le droit, s'ils ne le sont pas, de travailler par tous les moyens à le devenir, sans tenir aucun compte de l'inégalité naturelle de leurs conditions, ni de la valeur sociale respective qui en est la conséquence, et fonde les droits relatifs du citoyen, comme nous avons vu que leur valeur humaine, ou leur égalité spécifique, fonde en chacun d'eux les droits absolus de l'homme.

Nous disons simplement que, dans une société organisée, tout individu qui en fait partie a naturellement le droit, en sa qualité de personne humaine, à un minimum de bien-être qui assure le développement normal de sa personnalité, et lui permette de s'acquitter dignement de tous ses devoirs envers Dieu,soi-même et le prochain, qu'il soit riche ou pauvre, patron ou ouvrier, capitaliste ou prolétaire, intelligent ou ignorant, fort ou faible. Mais nous reconnaissons qu'à partir de ce minimum indispensable à leur activité rationnelle et libre, les individus ont droit, en tant que citoyens faisant partie de la

société, à la part de Bien commun qui correspond à leur valeur sociale, en d'autres termes, à la façon dont ils contribuent personnellement au progrès de la société. Il ne s'agit plus, comme dans le premier cas, d'un droit qui relève directement de la justice sociale, celle qui a le Bien commun pour objet, mais d'un droit qui relève de la justice particulière ou distributive, et engage la responsabilité de l'Etat dans la répartition des richesses matérielles et morales de la société entre tous les citoyens.

Si ce droit naturel de tout individu au minimum de bien-être nécessaire à la vie humaine est incontestable, on ne peut pas nier davantage que, dans une société donnée, il ait le même droit, en sa qualité d'homme, à une liberté de penser et d'agir conforme aux exigences de l'Idéal de vie naturelle ou surnaturelle qui s'impose à sa conscience, à son activité rationnelle. En proclamant ce droit pour tous, en y voyant un droit de l'homme, nous soutenons, contre les faux partisans de liberté de pensée ou de conscience se réclamant uniquement de l'autonomie individuelle, qu'il n'y a pas d'autonomie qui vaille contre les droits de l'être à régler la pensée, ni contre les droits de la pensée ainsi comprise à régler la liberté. Nous protestons, au nom de la raison, contre la falsification des droits de l'homme, les mêmes pour tous, au profit de quelques individus, ou d'une classe de citoyens; nous n'admettons pas que la liberté soit un principe qui affranchisse l'individu de toute contrainte rationnelle, le soustraye aux obligations mora-

les personnelles que lui impose sa fin ultime, et aux obligations sociales qui résultent pour lui de la vie en société. Comme si l'individu était libre de méconnaître les droits de Dieu à être connu, aimé et servi par lui, ainsi que les droits de l'homme, dans les autres individus, à se servir également de la société pour vivre humainement ou chrétiennement ! La liberté ne réalise qu'une condition nécessaire et suffisante de l'activité rationnelle. En mettant l'individu à même de se soumettre spontanément aux lois de toutes sortes, éternelle, naturelle, humaine, qui règlent cette activité conformément aux motifs dérivés de la Fin à poursuivre et à réaliser, elle donne à ses actes leur valeur humaine, à sa vie sa véritable grandeur. Telle est, dans sa signification essentielle, la liberté de penser et d'agir à laquelle tous les individus ont droit au nom des droits de Dieu, et des droits de l'homme qui en dérivent, dans l'ordre de la nature et de la grâce.

Au surplus l'individu, quelle que soit sa condition, a, par nature, le droit de fonder un foyer, d'avoir des enfants, de les élever convenablement en faisant d'eux des êtres raisonnables et libres, appelés à connaître, à aimer, à servir le même Idéal; il a également celui de s'associer professionnellement avec d'autres individus pour défendre sa liberté d'user rationnellement des biens matériels et spirituels dont il a besoin, humainement parlant, pour mener sa vie personnelle et faire vivre sa famille.

Cependant la légitimité de tous ces droits soulève des

questions si importantes que nous consacrerons à l'exposer le reste de cet ouvrage.

Nous voudrions seulement, avant d'en arriver à l'exposé des devoirs de l'homme, indiquer en passant un droit du citoyen particulier à nos sociétés démocratiques. Il s'agit du droit des individus, sous certaines conditions à établir, à participer au gouvernement de la société en désignant, par leur bulletin de vote, les plus dignes de prendre en mains la charge du Bien commun, et d'aider les autres à le servir d'une façon rationnelle. Sans vouloir résoudre ici la question brûlante de savoir si les femmes, en leur qualité d'êtres raisonnables et libres, n'ont pas le même droit que les hommes à exprimer leur opinion par un bulletin de vote, qu'il nous soit permis de remarquer que l'importance de ce droit — et plus encore celle du devoir correspondant — se manifesterait avec beaucoup plus de force et de clarté si, du terrain politique où l'on a l'habitude de transporter la question, on la ramenait sur le terrain social. Au point de vue social, il est certain que tous les citoyens, hommes ou femmes, faisant partie d'une société où le choix des législateurs est laissé à l'initiative rationnelle de la majorité, ont un intérêt capital à faire un bon choix, puisque l'organisation personnelle de leur vie matérielle et morale, en vue de l'Idéal humain ou divin à réaliser par tous, se trouve en relation étroite avec l'organisation sociale.

LES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN DANS

L'INDIVIDU. — Après avoir énuméré et justifié les principaux droits de l'homme et du citoyen dont puisse se réclamer l'individu dans la société dont il fait partie, il nous reste maintenant à parler de ses devoirs, de ceux qui correspondent à ses droits, ou leur servent de fondement.

Le but de cette étude, ne l'oublions pas, tend à remettre les consciences chrétiennes en face de leurs obligations sociales au nom de la charité et de la justice. C'est à ce point de vue seulement que nous traiterons ici des principaux devoirs de l'homme et du citoyen. Nous ne devons jamais perdre de vue, en le faisant, la façon dont la charité et la justice doivent se soutenir dans les consciences chrétiennes qui prétendent vivre de leur Foi; ni oublier le droit de tous les citoyens à se servir de la société pour accomplir, en vue de leur Fin ultime, leurs devoirs personnels et sociaux.

Au premier rang des devoirs qui s'imposent à la conscience et à l'activité d'un catholique, quelle que soit sa condition sociale, il faut placer celui d'aimer Dieu pour Lui-même, par dessus toutes choses, et le prochain comme soi-même pour Dieu. Ce devoir par excellence, auquel, en dernière analyse, tous les autres se ramènent, repose sur les droits imprescriptibles de Dieu à être aimé ainsi de tous.

Pour y demeurer fidèle jusque dans les petites choses, nous avons besoin de la grâce. Sans doute la nature, abandonnée à ses instincts les plus profonds, nous y incline; mais outre que le péché a troublé, dans la vie

consciente et volontaire, cette inclination naturelle, et détourné les hommes de Dieu, la nature humaine reste radicalement impuissante, par ses propres forces, à nous faire aimer Dieu surnaturellement, comme Il s'aime, et le prochain comme nous-même pour Lui. C'est proprement l'œuvre de la grâce par quoi notre nature transformée, surnaturalisée, participe à la nature même de Dieu, et nous met ainsi au niveau de toutes nos obligations de charité.

Toutefois la grâce, en nous élevant au-dessus de la nature, ne nous affranchit pas de nos obligations naturelles; elle nous met simplement à même de les remplir. Le chrétien doit d'abord être un honnête homme, et sa charité l'aider à être juste, surtout de cette justice qui tient compte non seulement des droits de chacun, mais des droits de tous; qui, à ce titre, a directement le Bien commun pour objet, et, dans la société dont nous faisons tous partie, devient un moyen essentiel mis par Dieu à notre disposition pour atteindre plus sûrement et plus communément notre Fin ultime, nous acquitter convenablement de tous nos devoirs envers Dieu, nous-même et le prochain.

La société politique représentant pour chacun de nous un moyen de réaliser notre Fin suprême, nous avons évidemment tous le droit de nous en servir, à la condition expresse de la servir. Ce moyen, nous l'avons montré, est aussi, à sa manière, une fin, non pas ultime, mais intermédiaire. En vérité la Fin surnaturelle dont la réalisation assure notre salut personnel, dépasse en va-

leur morale toutes les fins intermédiaires où s'oriente notre activité d'être raisonnable et libre, y compris la fin de la société politique. Par rapport à cette Fin suprême, les autres ne sont que des moyens de l'attendre. Mais parce que, dans la société dont nous faisons partie, nous avons tous le droit et le devoir de nous servir de ce moyen essentiel, de puiser au Bien commun ce qui nous est matériellement et moralement nécessaire pour remplir nos obligations d'honnête homme et de chrétien (1), il en résulte que le Bien commun de la société à réaliser, à enrichir, s'impose à son tour à notre conscience avec toute l'autorité d'une fin, c'est-à-dire d'un bien dont la réalisation nous oblige à tenir compte des droits des autres à s'en servir comme nous et de lui subordonner tous nos actes de vertus.

Il s'agit là d'une question de justice, et, vu le caractère social du Bien commun, de justice sociale. Cependant on se tromperait étrangement si l'on croyait que la charité, dans une conscience chrétienne, demeure étrangère à l'accomplissement de ces devoirs de justice. Tous nos actes humains, pour avoir une valeur

(1) C'est à dessein que jusqu'ici, dans cet ouvrage, j'ai fait abstraction de la société spirituelle qu'est l'Eglise pour m'en tenir à la société politique. Il va de soi que l'Eglise, plus encore que la société politique, est pour le fidèle un moyen essentiel d'atteindre sa Fin ultime, et une Fin qui l'oblige à des devoirs sociaux, vu le droit de tous à s'en servir. Mais n'oublions pas que c'est le même individu qui fait partie de ces deux sociétés; notre situation de fidèle n'abolit pas celle de citoyen. Au chapitre quatrième de cette seconde partie, à propos des droits et des devoirs des catholiques dans la société, nous essayerons de montrer comment les catholiques doivent s'y prendre pour subordonner leurs droits et devoirs de citoyen à ceux de fidèle, sans cependant les sacrifier.

surnaturelle, supposent l'action de la charité, et l'impulsion de motifs surnaturels qui l'excitent.

Saint Thomas déclare que la justice sociale doit subordonner au Bien commun tous les actes vertueux que la charité subordonne en même temps au Bien divin, mais cette distinction tend moins à opposer l'une à l'autre ces deux vertus qu'à les unir puisqu'il s'agit des mêmes actes. La justice sociale doit les subordonner au Bien commun pour mettre celui-ci à la disposition de tous les citoyens, en vertu du droit de chacun à l'utiliser en vue de sa Fin suprême; la charité doit en outre les subordonner à cette Fin sans préjudice de leur valeur sociale, pour s'acquitter de sa fonction divine.

On ne comprendrait pas, en vérité, qu'un chrétien fit deux parts dans sa vie, l'une à la charité, l'autre à la justice, et moins encore qu'il se soustrayât à ses obligations de justice sous prétexte qu'il doit songer d'abord à ses devoirs de charité. Ceux qui agissent ainsi oublient qu'il ne dépend pas de nous, tout en visant à réaliser la Fin suprême que Dieu nous impose, de laisser de côté les moyens indispensables de la réaliser qu'il nous propose. Le Bien commun de la société politique étant un de ces moyens-là, notre conscience n'a pas le droit de le négliger. Voilà dans quel sens les chrétiens ont le devoir de subordonner les actes de toutes les vertus au Bien commun sans le confondre, pour autant, avec le Bien divin, auquel il doit être lui-même subordonné, sous l'inspiration et l'impulsion de la charité.

Il est aisé maintenant de montrer en quoi la charité

et la justice sociale s'opposent, en quoi aussi elles s'harmonisent, et à quels titres les chrétiens plus que tous les autres sont tenus d'être justes du fait qu'ils ont le devoir impérieux d'être charitables.

A considérer leur objet, la charité repose sur les droits de Dieu à être connu, aimé, servi par ses créatures; la justice sur le droit naturel de l'homme à se servir de la société pour remplir tous ses devoirs humains, y compris ses devoirs envers Dieu. Mais, de même que les droits de l'homme sont subordonnés aux droits de Dieu, leur fondement éternel, pareillement la justice l'est à la charité. Vraie objectivement, cette subordination doit le devenir subjectivement. Je veux dire par là que l'individu qui a la charité doit s'inspirer d'elle en tout, et imprégner de cette sève divine tous les actes de sa vie consciente qui ont trait à ses relations avec Dieu, soi-même, et le prochain. La charité ne supprime pas plus la justice que la grâce la nature; elle vise bien plutôt à la perfectionner, à mettre le chrétien en état de remplir au moins ses devoirs d'honnête homme et de citoyen pour rester fidèle à la volonté de Dieu qui, en créant l'ordre de la nature et en le subordonnant Lui-même à celui de la grâce, nous a assez clairement démontré qu'il n'appartient pas à ses créatures de séparer ce qu'Il a uni.

Quels sont maintenant les devoirs spéciaux de justice sociale que la charité, tout en visant, pour son compte, à la réalisation du Bien divin, doit nous aider à accomplir, à surnaturaliser ?

En premier lieu ceux qui nous sont imposés par LES LOIS POSITIVES que l'autorité légitime édicte en faveur du Bien commun dont elle a directement la charge. Ces devoirs de justice sociale s'imposent à la conscience avec une telle force que les anciens théologiens n'hésitaient pas à donner le nom de JUSTICE LÉGALE à la vertu qui a pour objet le Bien commun, et, pour fonction, de soumettre notre conduite aux lois humaines qui le concernent. Ce n'est pas saint Thomas qui se serait permis d'infirmer la valeur impérative de ces lois en faisant une distinction aujourd'hui courante entre les lois morales et les lois pénales : les premières engageant la conscience vis-à-vis de l'acte qu'elles commandent ou interdisent; les secondes n'obligeant qu'à se soumettre à la peine attachée à la transgression de la loi, sans engager la conscience. Pour lui, dès qu'une loi positive émane de l'autorité légitime chargée de veiller au Bien commun, à l'intérêt public, elle oblige en conscience; car, par l'intermédiaire du Bien commun, elle se rattache à la loi naturelle, expression permanente de la volonté de Dieu (1). Il ne s'inquiète pas de savoir, comme d'aucuns le font aujourd'hui avec quelque légèreté, si un gouvernement, neutre ou athée, a l'intention ou non d'obliger en conscience en édictant des lois. Il lui suffit que l'autorité soit légitime, que les lois édictées par elle s'inspirent de l'intérêt public, n'imposent pas aux citoyens des charges manifestement au-dessus

(1) SAINT THOMAS, Ia, IIæ, Q. 95, a. 2.

de leurs moyens, pour qu'elles obligent au for de la conscience, au même titre que la loi naturelle à laquelle elles se ramènent. Même au cas où les lois seraient manifestement injustes, et où l'individu aurait le droit de s'y soustraire, saint Thomas déclare qu'il devrait renoncer à son droit plutôt que de s'exposer à donner le scandale et à troubler l'ordre public (1).

Nous avons là, d'après le grand docteur, un devoir individuel certain, celui d'obéir en conscience aux lois humaines ou positives édictées par l'autorité légitime en faveur du Bien commun. Ce devoir oblige tous les citoyens dans la société dont ils font partie.

Cependant, remarque lui-même saint Thomas dans son Traité des Lois (2) l'Etat ne peut faire des lois concernant tous les actes de vertu des citoyens, pas plus qu'il n'a à en promulguer contre tous les vices. Une loi qui ne tiendrait pas compte, pour imposer certains actes ou les défendre, de l'inégalité d'âge, de sexe, de condition qui caractérise la masse des citoyens, se retournerait plutôt contre le Bien commun qu'elle ne le servirait. Les choses de la multitude en tant que telle voilà ce que doit régler la loi; la conscience qu'elle atteint dans l'individu, c'est celle du citoyen faisant partie de la société, et considéré dans ses rapports avec le Bien commun. Il peut arriver que, pour un plus grand bien, l'Etat tolère certains vices. Mais une pareille tolérance ne libère pas pour autant la conscience

(1) Saint Thomas, Ia IIæ, Q. 95, a. 4 et a. 5.
(2) Saint Thomas, Ia IIæ, Q. 95, a. 2 et a. 5.

de l'homme et du chrétien à leur égard. La loi, dit saint Thomas, doit surtout s'occuper de défendre les droits d'autrui, parce que c'est du respect mutuel de ces droits que dépend en premier lieu la société dont l'Etat a la garde. Il n'y a pas de Bien commun possible dans une société où règne l'individualisme. En conséquence, l'Etat qui promulguerait des lois au profit de cet individualisme, sans se préoccuper d'assurer entre les individus le respect mutuel de leurs droits, pècherait gravement contre la justice sociale.

Remarquons toutefois que si les lois humaines ou positives, dans la mesure où elles intéressent le Bien commun, obligent en conscience les citoyens à s'y soumettre, il s'en faut que ceux-ci, en fait de devoirs civiques, n'aient qu'à obéir aux lois, et satisfassent ainsi à toutes les exigences de la justice sociale.

Ils doivent, dit saint Thomas, subordonner eux-mêmes, personnellement, au Bien commun tous les actes des vertus, ceux que les lois commandent, et les autres qu'elles n'atteignent pas, puisque, pour être vertueux, les individus ont besoin de vivre en société, et le droit d'y puiser tout ce qui est nécessaire ou utile à leur vie humaine. Comment auraient-ils ce droit s'ils ne travaillaient pas personnellement à enrichir le Bien commun, et négligeaient à son égard de remplir leurs devoirs.

Sans doute, les actes des vertus ont directement pour but de perfectionner moralement l'individu, d'assurer son bien personnel. Il n'y a pas pour lui d'autre moyen d'atteindre sa fin suprême. Mais, on n'y insistera ja-

mais assez, tout seul, sans le secours de la société où il vit, il ne peut mener cette vie vertueuse et remplir les conditions nécessaires à son épanouissement. En songeant à lui, il doit songer aussi aux autres, et puisque la seule façon d'y réussir consiste à verser comme eux au Bien commun les trésors de sa vie vertueuse, la justice sociale lui en fait une obligation de conscience. Les actes des vertus qui relèvent d'elle, tout en restant des actes d'une valeur morale personnelle, participent en même temps à sa valeur sociale.

La tempérance, par exemple, est une vertu personnelle qui a pour objet d'éviter les excès dans la satisfaction de réels besoins de la sensibilité. On peut la définir en fonction de la conscience de l'individu qui doit obéir aux règles de la raison. Mais cette définition demeurera abstraite. Concrètement, la tempérance s'impose à un individu qui vit en société et dont tous les actes, qu'il le veuille ou non, ont une répercussion sociale. Quand on connaît les ravages de l'alcoolisme, et les énormes sacrifices que ce vice, pourtant individuel par nature, impose à la collectivité concernant la construction et l'entretien des hôpitaux où sont soignés les alcooliques et leurs enfants, il est impossible de ne pas voir à quel point cette vertu personnelle devient une vertu sociale.

Prenons un autre exemple tiré des rapports du capital et du travail. Dans l'Etat social actuel où le travail est subordonné au capital, on ne peut pas douter que l'existence, le progrès du Bien commun dépendent en

partie des travailleurs, en partie des capitalistes. L'opposition d'ailleurs qu'on établit entre eux est plus apparente que réelle. La loi du travail s'impose à tous les hommes, et il y a plusieurs manières de travailler. Le capitaliste a la sienne, l'ouvrier aussi. Cette distribution du travail résulte logiquement de l'inégalité naturelle des conditions que nous pouvons sans doute améliorer, mais non supprimer. Prétendre, comme d'aucuns le font, que le travail est une conséquence du péché originel, constitue une mauvaise plaisanterie qui, pour le moins, témoigne d'une ignorance profonde des vérités de la foi. Parmi les conséquences du péché originel, il y a la souffrance attachée au travail, non le travail lui-même. Tout homme doit naturellement travailler pour développer ses facultés humaines soit intellectuellement, soit moralement, soit manuellement.

Au nom de la Fin ultime qui sollicite leur activité vertueuse, le travail moral s'impose à la conscience de tous les hommes; le travail intellectuel à toutes les intelligences capables d'atteindre la vérité, spéculative ou pratique ; le travail manuel à ceux que leur condition oblige provisoirement à gagner leur pain à la sueur de leur front, à s'assurer pour eux et leur famille tous les moyens de subsistance. « Celui qui ne travaille pas, dit saint Paul, n'a pas le droit de manger ». Mais, en dehors du bien privé que le travail assure aux individus qui s'y livrent en conscience, le Bien commun lui-même se trouve intéressé à sa qualité et à sa quantité. Au surplus, en vertu d'une loi de réversibilité fa-

cile à comprendre dans une société organisée dont les membres sont solidaires, qui ne voit que le bien privé lui-même résultant du travail individuel dépend intimement d'une bonne organisation de la société, c'est-à-dire du Bien commun ? Par contre il suffit de constater les dangers que court une société où le travail ne répond pas à ses besoins de production et de consommation, et la situation déplorable faite par contre-coup aux ouvriers qui chôment, pour se rendre compte qu'en justice ceux-ci doivent mettre toute leur conscience d'honnête homme ou de chrétien à s'acquitter de leur tâche dans les limites tracés par les lois qui règlent le travail à proportion des besoins sociaux. Quiconque ne travaille pas ainsi pèche à la fois contre les droits de Dieu et contre ceux de l'homme, car il compromet gravement sa propre Fin, et celle des autres, en se privant et en les privant des moyens essentiels de l'atteindre; son péché enveloppe donc une double tare, il est à la fois personnel et social.

J'en dirai autant des capitalistes qui placent mal leurs capitaux dans une nation où le travail, dont dépend en partie la production, est subordonné au capital de telle sorte que sans celui-ci le travail serait impossible, et la production compromise. Voyons ce qui se passe en France à l'heure actuelle, après une guerre qui apparaît, malgré notre victoire, comme un désastre économique. La France ressemble à une immense machine roulante dont les capitalistes tiennent le volant et ont en mains la direction. En somme il dépend d'eux que

la machine aille droit son chemin, à une vitesse plus ou moins grande, vers sa restauration économique, reste en panne ou fasse la culbute.

Ce pays se relèvera de ses ruines, ou y succombera, selon que la production lui permettra d'avoir des exportations supérieures à ses importations, étant donné la baisse actuelle de notre crédit due en grande partie à l'infériorité de notre change. La responsabilité des capitalistes se mesure à l'influence décisive qu'ils exercent sur la production.

En ont-ils conscience ? Sont-ils persuadés pour la plupart qu'il y a pour eux un devoir de justice sociale de contribuer au relèvement de notre production, par un placement raisonnable et généreux de leurs capitaux ?

A les voir agir, à connaître surtout les mobiles auxquels certains obéissent quand ils placent leur argent, les affaires auxquelles ils donnent de préférence leur appui, on ne le dirait pas. Eux semblent surtout atteints, au plus profond de leur conscience, du ver rongeur de l'individualisme. Est-ce mauvaise foi ou inconscience ? Je croirais plutôt à de l'inconscience. Le libéralisme économique a déteint sur eux, même sur ceux d'entre eux qui ignorent cette doctrine, mais en ont, dans une atmosphère empoisonnée par elle, respiré les miasmes. On leur a tant répété que l'individu est libre, d'une liberté absolue ; que la propriété, sous toutes ses formes, comporte le droit d'user de ses biens à sa guise ; de tels sophismes s'accordent si parfaitement avec la

tendance instinctive à l'égoïsme de tout homme qui veut échapper à n'importe quelle contrainte, fût-elle rationnelle et salutaire, qu'ils ne s'imaginent pas un propriétaire d'argent songeant à autre chose, en plaçant ses capitaux, qu'à en retirer pour soi le plus de bénéfice possible, dût le Bien commun s'en trouver compromis.

Ils ne réfléchissent pas qu'ils ont besoin de vivre en société ; qu'ils ne disposeraient d'aucun capital si cette société organisée dont il font partie ne leur permettait, grâce à ses institutions séculaires, à sa législation éprouvée, de travailler pour vivre, de gagner de l'argent par le travail ou l'épargne, et de trouver où le placer pour qu'il rapporte de l'intérêt. L'idée ne leur vient même pas que si tous les capitalistes se désintéressaient totalement, dans le placement de leurs capitaux, du BIEN COMMUN, pour ne songer qu'à leur bien privé, la société ne pourrait survivre longtemps à de telles défaillances, et que leur bien privé s'en trouverait du même coup compromis (1).

(1) Qu'on nous permette de donner ici quelques exemples d'injustices sociales possibles, non pour trancher de haut des problèmes assez complexes, mais pour faire voir leur complexité, puis amener à réfléchir les manieurs d'argent, quels qu'ils soient :

1° Exemple de celui qui se vante de n'avoir jamais versé une pièce d'or à la Banque nationale, et s'en félicite à cause du mauvais état de nos finances. Lui du moins a des réserves! Mais si tout le monde en avait fait autant, la vie serait bien plus difficile encore qu'elle ne l'est.

2° Autre exemple : IMPOT SUR LE REVENU.

a) Celui qui se flatte d'avoir des centaines de mille francs de revenu, et d'avoir si bien camouflé ses affaires que le fisc ne s'en doute pas ;

b) Celui, plus honnête, qui reconnaît la justice de l'impôt sur le revenu, déclare le sien, mais, parce que, d'après lui, neuf sur dix ne déclarent pas tout, en fait autant sous prétexte qu'il ne veut pas être une « poire ».

Avant d'énoncer brièvement les droits et les devoirs de la société à l'égard des individus qui en font partie je voudrais, par manière de transition, insister sur un devoir particulier des citoyens qui, dans nos sociétés démocratiques, dérive de leur droit à désigner les plus dignes d'entre eux pour s'occuper de l'intérêt public, avec toute l'autorité qui s'attache à ces hautes fonctions, LE DEVOIR ÉLECTORAL.

En général, trop de catholiques s'abstiennent de

Les gens bien renseignés évaluent à trois milliards l'évasion fiscale; de telles pratiques répandent fatalement la démoralisation dans la masse des contribuables; ceux qui paient sont considérés comme des naïfs et en viennent à croire peu à peu qu'ils le sont. (JOURNAL DES DÉBATS, vendredi 8 juillet 1921.)

Dans les deux cas, il y a injustice sociale, puisque le BIEN COMMUN est lésé, et que cette façon d'agir rejaillit sur tous. Billuart soutient qu'on est tenu SUB GRAVI de payer l'impôt, et qu'on pèche contre la justice sociale en ne le faisant pas. (DE JUSTITIA.)

3° Certains soustraient donc à la société une partie des capitaux qui lui sont dus; d'autres — ou les mêmes — placent mal leurs capitaux, uniquement préoccupés de gagner de l'argent, sans souci du Bien commun, au triple point de vue INTELLECTUEL, MORAL et ÉCONOMIQUE.

a) Placement d'argent dans les maisons de jeux (Actions de Monaco);

b) Placement d'argent dans les cinémas. C'est contribuer à la diffusion de l'immoralité publique, car le cinéma est devenu une école d'aigrefins, d'assassins et de jouisseurs. — Les dancings, une école de corruption.

c) Placement d'argent dans des journaux qui favorisent la pornographie, le néo-malthusianisme, la prostitution;

d) Placement d'argent dans les affaires de bourse qui ne représentent rien, et sont montées artificiellement par la presse. Dans quelle mesure doit-on participer à ces affaires, acheter ces valeurs ? Ces affaires de pure spéculation ne profitent qu'aux spéculateurs; c'est tout au moins un péché d'omission que de ne pas placer son argent dans les entreprises qui favorisent la production, et par elle l'intérêt public;

e) Placement dans des industries. Le placement des capitaux est un acte humain; il doit donc être accompli avec prudence. Or c'est d'une prudence élémentaire pour des actionnaires de s'enquérir de la valeur morale et sociale des affaires où ils placent leur argent. Quand on place

voter pour des raisons qui ne supportent pas l'examen. La justice sociale, objectent les uns, nous oblige à obéir aux lois ; or il n'y a pas de lois concernant le vote obligatoire ; nous ne sommes donc pas tenus en conscience de voter. Ce sophisme provient d'une conception étroite de la justice sociale. Sans doute elle

de l'argent dans des industries, le moins qu'on puisse faire est de s'inquiéter des CONDITIONS DU TRAVAIL.

C'est une question de JUSTICE SOCIALE, et, par ricochet, de JUSTICE COMMUTATIVE.

1° De JUSTICE SOCIALE, car l'ouvrier de l'usine doit travailler dans des conditions qui sauvegardent en lui les droits de l'homme à vivre humainement, avec tout ce que requièrent la liberté et la dignité humaine, marié ou non. Question de salaire, question de durée de travail, question de logement, de promiscuité et d'hygiène. — L'actionnaire a tout de même autre chose à faire, lui qui profite des avantages humains de la vie sociale, que de toucher des dividendes, sans s'inquiéter de la nature de l'entreprise, et des conditions d'exploitation. C'est un devoir social et qui l'oblige en conscience.

2° De JUSTICE COMMUTATIVE. L'actionnaire qui ne s'intéresse qu'au bilan s'expose à manquer aussi à la justice commutative en frustrant, par amour exagéré du gain, les ouvriers du salaire qui leur est dû — il est tenu à restitution — ou bien en coopérant à une contrainte légale dans l'établissement du contrat de travail par l'exploitation des besoins de l'ouvrier. Si l'affaire prospère, l'amélioration des conditions de travail s'impose à la conscience des actionnaires.

f) Exode de certains capitaux à l'étranger, non pour favoriser l'exportation, ou le change, mais dans le but unique d'échapper à l'impôt et d'arrondir son capital;

g) Je signalerai aussi la tendance actuelle à éliminer les titres nominatifs pour les remplacer par des titres au porteur qui favorisent l'irresponsabilité en matière de placement de capitaux.

Ces exemples suffisent, croyons-nous, pour démontrer aux plus aveugles que nos actes humains, même les plus personnels, ont un retentissement social, et qu'il ne nous est pas permis de songer à notre propre perfection en nous désintéressant de celle des autres. La justice et la charité, chacune à sa manière, et dans son ordre d'activité, nous en font une obligation de conscience : la justice pour des raisons naturelles tirées des droits de l'homme; la charité pour des motifs surnaturels tirés des droit de Dieu.

nous fait un devoir de nous soumettre aux lois édictées par l'autorité légitime en vue du Bien commun ; mais elle nous oblige aussi, en dehors de ces lois, à tous les actes qui intéressent le Bien commun. Le choix des hommes appelés à en prendre la responsabilité n'en est-il pas un des plus importants ? Si ce choix est en notre pouvoir, nous avons le devoir de le faire et par conséquent de voter. Au surplus ceux-là n'ont pas le droit de se plaindre d'être mal gouvernés qui, par leur abstention, sont cause de l'ascension au pouvoir d'hommes incapables ou indignes de veiller au salut public.

Je ne parlerai pas ici de ceux qui, même si la loi les obligeait à voter sous peine d'amende ou de prison, se déroberaient à cette obligation, sous prétexte que, dans ce cas, elle serait purement pénale, et non morale. Avec une pareille conception, on va droit au bolchevisme. Je dirai encore un mot seulement de ceux qui estiment que le vote est un acte politique, et qui, par haine de la mauvaise politique, n'en veulent aucune. En France, il est bien vrai que depuis cinquante ans, les élections ont surtout revêtu un caractère politique, et nui davantage au Bien commun qu'elles ne l'ont servi. Mais cette expérience elle-même prouve que, par de là son caractère politique, le vote a plus encore une valeur sociale ; c'est uniquement sur les exigences du Bien commun, non sur des intérêts secondaires représentés ou défendus par les politiciens, que doit se régler la conscience des électeurs pour aller aux urnes, et choisir entre les candidats. Nous catholiques,

nous avons besoin, sur ce point particulier, autant, sinon que les autres, de refaire notre éducation civique, de rallumer dans les consciences le sens social qui s'y est éteint.

III

Les droits et devoirs de la société par rapport aux droits et devoirs des individus

Quels sont pour conclure, les droits et les devoirs de la société à l'égard des individus qui en font partie ?

Commençons par constater que, sur cette question importante, la conception actuelle des droits de l'Etat, et des lois par lesquelles ils s'expriment, a profondément obscurci, dans la conscience des gouvernants et des gouvernés, celle de ses devoirs. Sous l'influence des deux grands courants de doctrine économique que nous avons signalés — le libéralisme et le socialisme — les droits de l'Etat ont été réduits à rien, ou élargis outre mesure, sans parler d'autres influences doctrinales, purement spéculatives, où le philosophisme, sous sa forme hypercritique, le scientisme, dans ce qu'il a de plus primaire, ont joué un rôle néfaste, et largement contribué, en viciant l'atmosphère intellectuelle où respirent les intelligences, à l'empoisonnemnt des consciences, à l'atrophie du sens social.

Au nom de l'autonomie de l'individu, les libéraux au pouvoir ont exigé de l'Etat qu'il s'attachât surtout à la défendre, à la conserver moyennant la légalité, sans

avoir à intervenir autrement que pour supprimer les abus trop criants nés d'une pareille conception des rapports de l'individu avec la société. Persuadés à tort, malgré les leçons de l'expérience, que le Bien commun résulterait de la lutte des intérêts en présence entre citoyens autonomes, les libéraux ont attribué pour fonction à l'Etat de ne s'intéresser qu'au contrôle et à la défense de la liberté individuelle.

De cette abdication des droits de l'Etat à veiller directement au Bien commun en le défendant contre les empiètements de l'individualisme, est née la réaction socialiste. Ces nouveaux doctrinaires, pour sauvegarder l'autonomie individuelle, non plus au nom de la liberté, mais de l'égalité, ont au contraire concédé à l'Etat le droit illimité de faire des lois en vue « d'égaliser dans la médiocrité » tous les citoyens, et de supprimer par la violence l'inégalité naturelle des conditions.

En jetant un coup d'œil sur notre législation, depuis cinquante ans, on constatera facilement qu'elle reflète ce double courant doctrinal, et s'acharne à concilier des choses contradictoires, la liberté illimitée de chacun avec l'égalité absolue de tous. Cependant si l'on cherche bien, si l'on va au delà de ces influences en sens contraire qui, tout à tour, dans nos Codes, ont affaibli ou exagéré les droits de l'Etat au détriment de ses devoirs, on s'apercevra facilement que tout le mal provient d'une conception antérieure et erronée des DROITS DE L'HOMME : la conception révolutionnaire.

Par droits de l'homme, les disciples de la révolution

entendent surtout ceux de l'individu. L'individualisme, dans ce qu'il a de plus radical, se retrouve à la base de toute notre législation, de notre conception du droit. Nous voulons ignorer, dans l'individu, l'existence des droits de Dieu, seuls fondements des droits naturels de l'homme, de ses devoirs personnels et sociaux. Nous croyons avoir grandi l'homme en déclarant l'individu autonome, indépendant, libre de toute contrainte même rationnelle, et nous ne voyons pas à quel point nous l'avons rapetissé en le rendant pratiquement dépendant, esclave de tout, de ses passions et de ses intérêts, des passions et des intérêts d'autrui. Proclamer solennellement, au nom de l'autonomie, que tous les individus sont absolument libres, ou absolument égaux, c'était d'avance supprimer au profit de quelques-uns la liberté de tous ; ou, pour les égaliser tous, rabaisser au niveau de la médiocrité, sinon de l'animalité, l'incomparable dignité de la personne humaine dans n'importe quelle condition.

En réaction contre le règne de la qualité dans le domaine de l'intelligence, de la vertu et du travail, c'était aussi établir la souveraineté du nombre, de la quantité. Le jour, en effet, où la société ne fut plus conçue que comme une juxtaposition matérielle d'individus délivrés de toute contrainte rationnelle ou dogmatique, affirmant leurs droits sans souci de leurs devoirs, il fallut bien chercher, en dehors du droit naturel, à plus forte raison du droit divin, un moyen d'empêcher les individus de lutter les uns contre les autres pour affir-

mer leur autonomie. En dehors du droit, on ne trouva que la violence. Les libéraux y recoururent au nom de la liberté, les socialistes au nom de l'égalité, dans un oubli profond et constant de la fraternité.

Ainsi firent nos législateurs en substituant peu à peu à la notion traditionnelle du droit naturel qui s'appuie sur les exigences fondamentales et immuables de la nature humaine rationnelle et libre, celle d'un droit purement positif, créé de toutes pièces par la majorité, droit essentiellement provisoire et changeant comme les besoins d'individus soucieux seulement d'être libres ou égaux, en faussant les notions elles-mêmes de liberté et d'égalité, au mépris des enseignements de la raison et des leçons de l'expérience.

On ne peut nier que cette façon à rebours de concevoir les droits de l'homme et de promulguer des lois en leur faveur ait le plus contribué à éteindre dans les consciences le sens social. Nos sociétés modernes se meurent du mal généralisé de l'individualisme, oscillant sans cesse, pour en sortir, entre une méthode soi-disant libérale qui sacrifie la masse aux intérêts puissants de quelques individus, et une méthode étatiste qui sacrifie les intérêts même les plus sacrés de l'individu aux exigences irrationnelles de la masse.

Qui triomphera, dans cette lutte angoissante de la quantité contre la qualité, du droit positif contre le droit naturel, des caprices de l'individu contre la raison ? Pour ma part, je ne vois d'autre remède à cette anarchie individuelle que le retour au bon sens et, par

lui, à la conception traditionnelle du droit naturel, dans une société conçue comme un tout organique dont les individus sont les parties, au lieu de cet assemblage artificiel, purement numérique, d'individus autonomes, uniquement préoccupé de leurs droits sans souci de leurs devoirs.

A ce point de vue, la société, comme l'individu, a manifestement des devoirs à remplir avant d'avoir des droits à revendiquer. Elle a d'abord celui, en veillant à l'intérêt général dont elle a la charge, en se préoccupant du Bien commun, de permettre à tous les individus de réaliser la Fin suprême pour laquelle ils ont été créés, et qui domine leur activité intellectuelle, morale et matérielle. Elle est tenue, dans ce triple domaine, d'assurer à tous les citoyens, quelle que soit leur condition sociale, par des lois appropriées, tout ce qui est nécessaire à chacun pour vivre en être raisonnable et libre, mener une vie digne de l'homme, conforme aux exigences irréductibles de la personne humaine. Elle le doit, puisque l'homme ne vit en société que pour cela, et que, dans les desseins de Dieu — qu'il s'agisse de l'ordre surnaturel ou de l'ordre naturel — la société n'est, en dernière analyse, qu'un moyen mis à la disposition des individus pour réaliser une Fin qui dépasse toutes les autres, y compris la Fin humaine que réalise le Bien commun, et qui consiste, pour les incroyants, à vivre selon les exigences de la raison; pour les croyants, à se soumettre en outre aux exigences de la Foi.

Qu'en matière doctrinale l'Etat se proclame neutre ou non, cela ne change rien à la qualité de son devoir. Faute de se régler sur les données de la Foi, il peut se régler sur celles de l'expérience pour favoriser, en tous cas respecter, une doctrine comme le catholicisme dont la valeur humaine et sociale, indépendamment de sa valeur divine, demeure hors de pair. Voilà le premier devoir de la société à l'égard des individus. C'EST UN DEVOIR DE JUSTICE SOCIALE.

Il y en a un autre, non moins incontestable, qui consiste, une fois assuré dans tous les citoyens ce droit de l'homme à réaliser sa Fin suprême, à tenir compte de l'inégalité naturelle des conditions et à distribuer le Bien commun à proportion de la valeur sociale respective de chacun. C'est là encore un devoir de justice, mais de JUSTICE PARTICULIÈRE OU DISTRIBUTIVE.

Dans une société organisée, par le fait de circonstances dont nous ne sommes pas maîtres, les parties vivantes de ce grand corps seront toujours inégales. Ni l'intelligence spéculative ou pratique, ni la vertu, ni la puissance de travail ne se retrouveront jamais au même degré dans les individus. Il faut en prendre son parti, et, tout en cherchant à améliorer le sort de ceux qui ont le plus à souffrir de leur condition sociale, même après avoir assuré à chacun le minimum de bien-être qui, en justice, lui est dû pour réaliser sa fin humaine ou divine, l'Etat n'a pas à s'insurger contre la nature, à bouleverser inutilement la société pour niveler par en bas, au nom d'une fausse égalité, des individus naturellement

inégaux. Non seulement il y aura toujours des pauvres parmi nous, comme l'a prophétisé le Christ, mais aussi des riches ; des chefs et des subordonnés ; des patrons et des ouvriers, en un mot des individus dont les rapports avec l'intérêt général de la société seront forcément inégaux, la valeur sociale différente, et différents aussi les droits à la participation d'un Bien commun qu'ils auront inégalement servi. C'est en face de cette inégalité naturelle des conditions dont dépend l'organisation même de la société que doit se placer l'Etat pour s'acquitter envers les citoyens de ses devoirs de justice. Au premier, qui consiste à assurer à tous une vie matérielle, morale, intellectuelle en conformité avec les droits imprescriptibles de la personne humaine, s'ajoute celui de rendre à chacun ce qui, du fait de sa participation au bien commun, de la place qu'il occupe dans la société, lui est dû.

A ces devoirs de l'Etat correspondent aussi des droits dont le plus important consiste à se régler sur l'intérêt général dont il a la charge pour obliger, par des lois impératives et salutaires, tous les citoyens à se mettre à son service pour avoir le droit de s'en servir. Ce droit de l'Etat est incontestable, quel que soit le régime politique sous lequel les citoyens aient à vivre. C'est un droit naturel, qui tient à la nature même de la société, et au caractère social des individus vivant en société. Il ne dépend pas de l'Etat de s'en affranchir, ni pour l'abdiquer, ni pour l'exagérer. Son autorité législative, dans ce domaine, qu'il le veuille ou non, est de droit

divin dans la mesure où le droit naturel s'y rattache, et où le Bien commun dont les individus ont besoin pour réaliser leur Fin suprême, naturelle ou surnaturelle, exige que l'Etat fasse des lois qui en garantiront efficacement l'existence et le progrès.

C'est également le Bien commun qui marque la limite d'intervention de l'Etat dans l'exercice de ce droit. L'expérience a démontré surabondamment que le progrès du Bien commun demeure attaché à une étroite collaboration des individus et de l'autorité ; qu'autant que les lois qui s'imposent du dehors à la conscience des citoyens, les initiatives individuelles sont fécondes en cette matière; qu'une société où ces initiatives seraient paralysées par l'abus de contraintes légales, irait droit à la mort. En conséquence, l'Etat ne doit user de son droit de législateur en faveur du Bien commun qu'avec prudence, non à tout propos; provoquer les initiatives individuelles plutôt que de les restreindre ; favoriser toutes les institutions destinées à développer le sens social des citoyens plutôt que de les combattre. Ainsi, entre la liberté et la légalité, toutes deux dominées, réglées par l'intérêt général, la société reprendra son équilibre, permettra à tous les individus de revendiquer tous leurs droits — ceux de l'homme et du citoyen — en accomplissant scrupuleusement tous leurs devoirs.

CHAPITRE II

Les Droits et les Devoirs de la famille dans la société.

Bien que l'individu soit solidaire de la famille où il est né, de la société où il se développe, et pratiquement ne puisse se passer de l'une ni de l'autre, nous avons cependant commencé par l'analyse de ses droits et de ses devoirs. La raison en est simple. Ses relations avec la famille et la société rappellent celles de la Fin suprême à laquelle il tend par nature ou surnaturellement avec les moyens essentiels de la réaliser. En ce sens, LA FAMILLE ET LA SOCIÉTÉ SONT POUR L'INDIVIDU. Il y trouve les milieux nécessaires et favorables à la poursuite de sa destinée humaine ou divine. Ce n'est que par contre-coup, en vertu de l'obligation morale qui le pousse à conformer sa conduite aux exigences de sa destinée, qu'il a le devoir de vivre en famille et en société, de se dévouer à leur service.

En d'autres termes, il existe à côté DU BUT PERSONNEL DE LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE, quoique sur un autre plan d'inclination naturelle et d'activité humaine, UN BUT FAMILIAL ET SOCIAL DE LA VIE PERSONNELLE. Le premier, absolu, repose sur les droits de Dieu à s'imposer à chacun de nous en qualité de fin ultime; le second, relatif au premier, demeure en étroite

dépendance avec lui de Fin secondaire à Fin ultime, ou de moyen à Fin. Nous ne subordonnons la famille et la société à l'individu que dans la mesure où les droits de Dieu sont en lui non seulement le fondement de ses droits d'homme, mais aussi de se devoirs, de telle sorte que, non plus dans l'ordre de la Fin ultime, mais dans celui des moyens essentiels d'y tendre, l'individu à son tour reste subordonné à la famille et à la société comme à des fins secondaires qui le dominent, et exigent de lui qu'il les serve.

Quelle est par rapport à l'individu et à la société la véritable raison d'être de la famille, puis quels sont les droits et les devoirs qui en résultent pour elle dans la société ?

Telles sont les deux questions précises auxquelles nous allons essayer de répondre.

I

L'Individu, la famille et la société

Quand un archéologue découvre, dans un tombeau antique, quelques anneaux épars, il reconnaît vite, à leurs stigmates, qu'ils faisaient partie d'une même chaîne. Ainsi l'individu, dans l'ordre physiologique, porte les traces de son attachement permanent à la race. Il n'est qu'un anneau dans la chaîne des générations; une maille dans le tissu social.

Ce fait se trouve à la base de la SOLIDARITÉ PHYSIOLOGIQUE qui rattache l'homme à ses ancêtres, et justifie elle-même toutes les autres, en premier lieu la SOLIDARITÉ FAMILIALE.

En effet, la famille est le premier pont jeté par la nature entre l'individu et la société. Dans l'organisme vivant que réalise la société, et dont les individus sont les membres, elle est la cellule mère, ou plus exactement la matrice où s'alimentent à la fois les individus et la société, laquelle d'ailleurs le lui rend au centuple.

Je n'ai pas à retracer ici, même dans ses grandes lignes, l'histoire de la famille à travers les âges ; je veux seulement rappeler d'un mot que, si l'on s'en tient à la période historique, on retrouve dans toutes les nations connues la famille patriarcale dont les membres se groupent autour du père, tout ensemble le centre, le lien et le chef (1).

L'universalité même d'un tel fait nous interdit d'y voir le résultat d'une convention entre les hommes, l'application d'une loi portée par eux qu'ils demeurent

(1) Je prends l'expression « famille patriarcale » au sens philosophique, et non dans le sens JURIDIQUE et étroit qui exprime une modalité d'organisation familiale qui peut en effet n'être que transitoire. Au sens juridique, la famille patriarcale groupe autour d'un auteur commun jusqu'à la mort tous ses descendants, lesquels demeurent en puissance, ALIENI JURIS, jusqu'à cette mort. A la famille patriarcale on oppose ce que Le Play nommait la « famille souche » : les descendants se détachent alors de la souche par le mariage, sauf l'aîné qui y demeure attaché pour perpétuer la souche. Ce sont là des modalités historiques qui n'entament pas la portée universelle du fait de l'institution familiale, c'est-à-dire du groupement naturel des membres de la famille autour du père, tout ensemble le centre, le lien et le chef. Nous n'avons donc pas à en tenir compte ici.

libres d'abroger. Elle nous force, au contraire, à reconnaître que la famille est une INSTITUTION DE DROIT NATUREL, antérieure et supérieure aux conventions humaines. Les hommes, au cours des âges, suivant les lieux, ont sans doute pu la réglementer, mais cette réglementation, loin de créer la famille, l'a toujours supposée.

Au cours du XIX[e] siècle, certains sociologues ont tenté, au nom de la science, de porter un coup mortel à cette conception traditionnelle de la famille. Selon eux, la famille patriarcale ne remonte pas aussi loin dans le passé qu'on le croit généralement ; elle n'est pas appelée à subsister indéfiniment dans l'avenir, mais ne serait qu'une étape dans la marche régulière et fatale de l'humanité vers le progrès. Inconnue des hommes à l'origine, elle disparaîtrait le jour où les besoins momentanés auxquels elle répond d'une façon provisoire trouveront, dans le progrès même de la société, une satisfaction nouvelle plus profonde. Voilà ce que proclament en substance romanciers et poètes, publicistes et législateurs, sophistes et réformateurs.

Ils n'appuient leur prétention que sur l'hypothèse évolutionniste généralement contredite sur ce point particulier par l'observation, et peu accéditée à cause de cela dans le monde savant. L'hypothèse particulière de l'évolution de la famille patriarcale dans les temps futurs en présuppose elle-même plusieurs autres sur le passé, par exemple que l'humanité ne procède pas d'un couple unique, mais a de multiples origines; ou que

l'homme est la résultante perfectionnée, toujours perfectible, d'une longue série d'animaux inférieurs, ce qui est loin d'être admis universellement, même dans les milieux favorables à la libre pensée.

A la veille de la guerre, c'est au nom d'hypothèses analogues sur la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine que les prophètes du pacifisme nous promettaient une paix éternelle. Pendant que les barbares fourbissaient leurs armes contre nous, ils nous invitaient à laisser tranquillement les nôtres se rouiller au fourreau. On sait ce qu'il advint et à quelles ruines définitives ces fanatiques de l'évolution sociale ont failli nous conduire.

Ne recommençons pas cette expérience douloureuse sur un terrain autrement dangereux, celui de la famille.

A côté des barbares qui, DU DEHORS, mettent en péril l'existence de la société, nous avons affaire, AU DEDANS, à un ennemi plus redoutable encore, la DÉPOPULATION. Or, je constate, à la lumière des faits, que ce fléau est dû, en grande partie, à une désagrégation de la famille, à une dissolution progressive de ses éléments naturels et constitutifs. Ne soyons pas à nouveau victimes des billevesées sociologiques; en sacrifiant les faits à de simples hypothèses, la réalité au mirage, n'allons pas faire à la science l'injure suprême de la mettre en contradiction avec les données et les exigences les plus authentiques de la raison, éclairée par l'expérience; ni, par notre faute, acculer la société à un véritable suicide.

Nous n'avons pas le droit de nous endormir sur le

lit moelleux des hypothèses quand les bases naturelles de la société sont minées de toutes parts, et que la plus importante de toutes, la famille, menace ruine.

Certes, ne dédaignons pas la science ; au contraire, ayons-en le culte. Elle a sur les faits un droit de contrôle incontestable. Toutefois, à l'égard de faits autrement importants, plus nombreux que les quelques exceptions dont certains font étalage pour éblouir et aveugler les ignorants, appelons-en de la fausse science à la vraie, et écoutons davantage la raison.

Je crois que, pour mettre un peu d'ordre dans une question qui en exigerait beaucoup, on peut légitimement ramener les enseignements traditionnels de la raison aux trois propositions suivantes :

PREMIÈREMENT, dans l'ordre naturel et relatif des tendances de l'homme à la vie, la raison d'être immédiate de la famille, abstraction faite de l'intérêt personnel et humain des époux, c'est l'enfant, comme d'ailleurs la raison d'être immédiate de l'enfant c'est la famille.

DEUXIÈMEMENT, la raison d'être médiate de l'enfant et de la famille, c'est la société qui, à son tour, et pour les mêmes raisons que la famille, a sa raison d'être immédiate dans l'enfant, autrement dit dans l'individu.

TROISIÈMEMENT enfin, toujours dans le même ordre naturel, mais absolu cette fois, des tendances de l'homme à la vie, la raison d'être ultime de l'enfant, de la famille, de la société, n'est autre que l'Absolu

Lui-même, Dieu, créateur de toute vie humaine, qu'elle soit individuelle, familiale ou sociale.

Rien n'est plus naturel que l'attrait qui incline l'homme et la femme l'un vers l'autre et les pousse à se compléter l'un par l'autre ; rien non plus d'aussi légitime, comme le sont, pour les mêmes motifs, les satisfactions et jouissances personnelles qu'il entraîne.

Peut-on dire cependant que la raison d'être de l'union naturelle des époux, du mariage qu'ils contractent et des droits mutuels qu'il leur confère, consiste dans ces satisfactions et jouissances personnelles ? Est-ce pour eux exclusivement que les époux se marient et usent vis-à-vis l'un de l'autre de leurs droits ?

Pour répondre à cette question, il suffit de voir à quoi aboutissent naturellement les relations conjugales d'époux normalement constitués, dont la volonté mal éclairée ou pervertie ne vient pas, par des procédés arbitraires, immoraux, se mettre en travers des lois de la nature.

CES RELATIONS ABOUTISSENT A L'ENFANT. Dans le plan de la nature, interprété par la raison s'appuyant sur l'expérience, l'enfant apparaît comme la raison d'être immédiate de la famille. Les époux ne se marient pas seulement pour jouir l'un de l'autre, mais pour donner la vie à un autre.

Si l'enfant est la raison d'être de la famille, où trouver en retour sa raison d'être immédiatement ? Dans la famille ou la société ?

Il a certainement plus besoin de la famille que de la société, bien que la famille elle-même requière la société pour subvenir plus facilemnt et plus complètement aux besoins de l'enfant. Celui-ci trouve dans la famille les ressources immédiatement nécessaires à son développement physique, moral et intellectuel, comme les parents trouvent en lui le complément indispensable à leur vie conjugale. L'enfant, dans l'unité de son être, est l'aboutissement normal de deux vies unies pour l'engendrer ; la consécration permanente de la multiplicité dans l'unité. Ce qu'il y a de passager et de caduc dans le rapprochement de ces deux vies qui aspirent à se fondre en une seule, de deux êtres incomplets qui, de tout leur élan, visent à n'en faire qu'un, — un dans une seule chair, dans un seul cœur, dans un seul esprit — l'enfant l'éternise. Il est le miroir où ces deux intelligences se reflètent, le creuset où ces deux cœurs fusionnent, l'anneau magique où ces deux volontés s'enchaînent, l'instrument délicat où ces deux sensibilités accordées l'une à l'autre vibrent harmonieusement.

En retour, l'enfant trouve dans ses parents de quoi soutenir, développer la vie qu'ils lui ont donnée. Le milieu familial demeure le plus adapté à ses besoins naturels. La mère le nourrit, et le père, durant cette période délicate pour tous les deux, pourvoit par son travail à leur subsistance. Il en va de même de la vie intellectuelle et morale de l'enfant à cause des liens étroits qui la rattachent à celle de sa sensibilité. Personne plus qu'une mère digne de ce nom n'est en me-

sure de former l'esprit, le cœur de l'enfant, de l'aider à penser en conformité avec la Fin ultime vers laquelle il doit tendre, avec les motifs qui l'y poussent, et les règles auxquelles il sera tenu, toute sa vie, de soumettre sa conduite en vue de cette Fin, conformément à ces motifs. Voilà du moins l'enseignement de l'expérience.

Cependant si l'enfant est la raison d'être immédiate de la famille, comme celle-ci de l'enfant, tous deux n'ont-ils pas leur raison d'être médiate et ultérieure dans la société ?

Quand nous parlons des besoins réciproques auxquels la famille et l'enfant doivent satisfaire en obéissant à leur inclination naturelle, nous en parlons souvent un peu trop dans l'abstrait comme si le père, la mère et l'enfant formaient entre eux un tout organique irréductible à d'autres touts qui les enveloppent, imperméable à leur influence, se suffisant à lui-même, parfaitement autonome. La famille ainsi comprise, comme l'individu lui-même, en dehors d'elle, ressemble à une ABSTRACTION, et ne correspond pas à la réalité.

En réalité la famille a autant besoin de la société que l'individu pour subvenir à ses propres besoins et s'acquitter envers ses membres de ses hautes fonctions. En regard de la Fin ultime qui s'impose à la conscience personnelle des époux et de l'enfant, la société joue vis-à-vis de la famille, envisagée dans sa totalité, comme le groupe le plus naturel, le plus nécessaire au développement de ses membres, le rôle de la famille par rapport à l'enfant ; elle constitue le milieu naturel néces-

saire à son plein épanouissemnt. C'est moyennant la famille que la société réalise un des moyens essentiels mis par Dieu à la disposition des individus désireux de mener au mieux de leurs intérêts humains leur vie d'être raisonnable et libre, de tendre chacun efficacement vers leur Fin.

La famille demeure solidaire de la société comme l'enfant de la famille. C'est pourquoi, je le répète, dans l'ordre naturel des tendances de l'homme à la vie, tous deux ont leur raison d'être dans la société.

Les parents se doivent à l'enfant; l'enfant à sa famille, la famille et l'enfant à la société, et celle-ci à tous les deux.

Toutefois, ne l'oublions pas, le cycle de ces dépendances réciproques ne s'arrête pas là. La société n'est pas plus la raison d'être ultime de la famille et de l'individu que la sienne propre; ni la famille celle de l'individu. LA RAISON D'ÊTRE ULTIME DE L'INDIVIDU, DE LA FAMILLE, DE LA SOCIÉTÉ, C'EST DIEU, CRÉATEUR DE TOUT ÊTRE ET DE TOUTE VIE HUMAINE, INDIVIDUELLE, FAMILIALE OU SOCIALE. Dès qu'on se place à ce point de vue absolu, l'ordre des dépendances ci-dessus se retourne. L'individu n'est plus subordonné à la famille, ni celle-ci à la société, mais inversement la société l'est à la famille, et toutes les deux à l'individu.

Voilà ce qu'il s'agit de bien comprendre si l'on veut arriver à déterminer le plus exactement possible LES DROITS ET LES DEVOIRS DE LA FAMILLE DANS LA SOCIÉTÉ. Ce n'est pas EN FONCTION DE LA SOCIÉTÉ

D'ABORD que la famille peut se définir. Bien avant que la société s'organisât politiquement, la famille existait et se suffisait à elle-même, fût-ce avec peine. L'histoire et même la préhistoire l'attestent par des faits nombreux. Si l'on veut définir la famille, il faut le faire EN FONCTION DE L'INDIVIDU, des époux d'abord qui, par inclination naturelle, s'associent pour se compléter, et surtout de l'enfant, fruit naturel de cette inclination.

Il est vrai que les familles, au cours des âges, sous la pression des besoins les plus profonds de l'être humain, éprouvèrent le besoin de s'organiser en société. Ce fut d'abord dans l'intérêt bien entendu de leurs membres, non de la société elle-même. Dès lors, si l'on veut préciser la nature des rapports qui relient étroitement la famille à la société, il faut faire appel à l'individu dans ses dépendances essentielles avec sa Fin d'être raisonnable et libre à réaliser.

Livré à ses seules forces, à ses seules ressources naturelles, l'individu humain demeure incapable de mener pleinement sa vie humaine, de réaliser les conditions matérielles, intellectuelles, morales qui lui permettraient d'accomplir sa destinée, de faire face raisonnablement et librement, en sa qualité de personne humaine, aux exigences de sa Fin ultime, celle qui, voulue de Dieu, s'impose à son activité intégrale. Voilà pourquoi il fait partie en naissant d'un groupe familial, de cette société naturelle, la plus parfaite de toutes, qui réalise, à sa manière, un tout organique dont les époux et l'enfant sont les parties, un corps organisé dont ils sont les mem-

bres. Pareillement, les familles isolées sont en principe incapables d'assurer à tous leurs membres, aux enfants en particulier, tout ce dont ils ont besoin pour vivre raisonnablement et librement. C'est pour ce motif que, d'instinct, elles se sont organisées en société et ont cherché à constituer un BIEN COMMUN qui pût servir à tous les individus obligés en conscience de mener une vie vraiment humaine. De cette double subordination de la famille et de la société à l'individu, puis de l'individu à la famille et à la société, dépendent les droits et les devoirs réciproques de celles-ci, comme nous avons vu que dépendent, au même titre, les droits et les devoirs réciproques de la société et de l'individu.

La famille est d'abord au service de l'individu; elle réalise le milieu naturel où il peut tendre à sa Fin d'être raisonnable et libre. C'est donc premièrement en fonction de l'individu qu'on peut déterminer ses droits dans la société. Ils sont identiques à ceux qu'elle possède sur l'individu du fait de ses devoirs envers lui. Pour les servir, la famille, avec plus de rigueur encore que la société, a le droit d'exiger de ses membres qu'ils la servent. Mais parce que la famille à son tour a besoin de la société pour s'acquitter de ses devoirs essentiels, elle a aussi à remplir vis-à-vis de la société des devoirs du même ordre que ceux de l'individu envers elle.

Il nous reste désormais à dresser la table de ces droits et de ces devoirs de la famille dans la société, ainsi que ceux de la société à l'égard de la famille. Mais on nous permettra, pour en faire mieux ressortir

l'importance et la qualité, d'opposer à cette conception FINALISTE de la famille, tout entière déduite des rapports de l'individu à sa Fin ultime d'être raisonnable, la conception MATÉRIALISTE, celle qui part de l'AUTONOMIE de l'individu pour concevoir, au nom des droits de l'homme forcément confondus avec ceux de l'individu ainsi défini, la famille et la société.

Bien entendu, dans l'analyse de cette conception matérialiste de la famille, qui résulte d'une définition étroite et également matérielle de l'individu, nous ne prétendons pas suspecter les intentions de ceux — libéraux ou socialistes — qui s'en réclament, et mettent en péril la famille comme nous avons vu qu'ils menacent de ruiner la société. Nous n'en voulons qu'à la doctrine elle-même, aux conséquences logiques qu'elle entraîne.

Dieu merci, la logique ne gouverne pas le monde; en pratique, l'intérêt familial et tout ce que le christianisme a déposé de saines habitudes dans nos mœurs depuis des siècles, l'emportent heureusement sur les raisonnements systématiques des partisans les plus déterminés de l'autonomie individuelle. Mais si la logique devait un jour l'emporter, si la doctrine de l'autonomie devait développer toutes ses conséquences familiales et sociales, c'en serait fait, en moins de quelques générations, de la famille et de la société.

En effet, cette doctrine ne saurait envisager la famille comme un TOUT naturel dont une fin à la fois transcendante et immanente aux individus — la propagation de l'espèce et l'éducation des enfants — orga-

nise intérieurement les parties, les soude l'une à l'autre de façon indissoluble. Ce serait nier l'autonomie individuelle et renverser tout le système économique péniblement édifié sur cette base fragile, où nous voyons que l'individu n'est pas considéré dans la société comme une partie d'un tout homogène, mais comme un tout s'opposant à d'autres tout, absolument libre, d'une liberté illimitée qui est à elle-même sa fin, sans subordination d'aucune sorte. Certes, les partisans les plus décidés de l'autonomie individuelle sont bien obligés de constater que les hommes ont besoin de vivre en société; mais selon eux, la société n'a pas d'autre souci que d'assurer partout et en tout cette autonomie individuelle. Elle ne représente qu'une juxtaposition matérielle d'individus autonomes consentant entre eux des compromis pour compromettre le moins possible leur autonomie, et substituer, à cette intention, la légalité à la moralité.

Toute proportion gardée, il en va de même de la famille. L'individu a évidemment besoin d'elle pour naître et se développer. Mais les époux ont le devoir de respecter l'autonomie de chacun dans l'exercice pleinier de ses droits. Si le mariage librement contracté, comme il peut être librement dissous, aboutit à l'enfant, ce sont les droits de l'enfant à l'autonomie que les parents à leur tour devront avant tout respecter.

Cependant, libéraux et socialistes, qui tous soutiennent le même droit de l'individu à l'autonomie et en font le pivot de leurs doctrines sociales, ne s'entendent pas sur la meilleure méthode à suivre pour assurer l'exer-

cice de ce droit qu'ils décorent du nom pompeux de droit de l'homme. Les libéraux veulent que ce soit par la liberté; les socialistes par l'égalité.

En ce qui concerne la famille, les libéraux ne pouvaient longtemps admettre que le mariage fût indissoluble. Car, l'indissolubilité du mariage porte atteinte directement à l'autonomie de l'individu. Ou le mariage est un CONTRAT NATUREL qui, une fois établi, enchaîne pour toujours la liberté des époux; ou un CONTRAT CIVIL, susceptible de résolution comme tous les autres contrats. Or, « tous les contrats étant issus de « la libre volonté des contractants, tous doivent pou- « voir être rompus par la même libre volonté. Nous « nous étions mis d'accord pour l'échange de certaines « obligations, nous avons évidemment le droit de nous « mettre également d'accord pour faire cesser ces obli- « gations. Nous nous étions librement liés, nous de- « vons pouvoir librement nous délier. Le consentement « mutuel, qui suffit pour donner naissance au contrat, « doit suffire pour y mettre fin. Et, par conséquent, « le contrat matrimonial doit pouvoir être rompu, le « divorce être obtenu par consentement mutuel. » (1).

Ainsi le veut le droit de l'individu à l'autonomie. Dès qu'on sort du cadre des lois de la nature et qu'on assimile le mariage à un contrat civil analogue à tous les autres contrats, la simple logique exige le divorce par consentement mutuel, autrement dit l'union libre.

(1) GEORGES FONSEGRIVE, MAGIAGE ET UNION LIBRE, Paris, Plon, 1904.

Pareillement, et pour les mêmes raisons tirées du droit de l'individu à l'autonomie, les époux ne sont pas tenus à avoir des enfants; cela dépend uniquement de leur volonté libre. Ils n'ont de compte à rendre à personne. Mais s'ils ont des enfants, ils ne sont pas libres de les élever à leur guise, le droit de l'enfant à l'autonomie étant égal au leur. En matière d'enseignement, d'éducation, la neutralité s'impose. Il faut laisser à l'enfant la possibilité de choisir, lorsqu'il sera en âge de le faire, les doctrines qui cadreront le mieux avec son droit absolu à la liberté de penser et de vivre.

Si l'on veut savoir à quoi cette conception libertaire de la famille, sanctionnée par nos lois et passée dans nos mœurs, a abouti au point de vue social, qu'on lise le livre substantiel et courageux que M. Paul Bureau lui a consacré sous ce titre : L'INDISCIPLINE DES MŒURS (1) On y verra qu'aujourd'hui « on se marie « pour toutes sortes de raisons, excepté pour avoir des « enfants et réaliser les fins que la morale traditionnelle « donne au mariage »; que « nulle part la stérilité « systématique n'est plus fidèlement observée que « dans les milieux de petite ou moyenne bourgeoisie, « qui rivalisent de zèle néo-malthusien avec les paysans « cossus, les artisans habiles et rangés, ou les fonction- « naires de toute catégorie » (p. 74) ; on peut donc soutenir sans exagération que l'infécondité volontaire est aujourd'hui à la base de tout le mécanisme de la vie

(1) PAUL BUREAU, L'INDISCIPLINE DES MŒURS, Paris, Bloud et Gay, 1921. (7e mille.)

sociale. Je ne parle même pas des avortements criminels dont l'extension n'est pas moindre que celle de la pratique des méthodes anti-conceptionnelles, ni de l'adultère qui, du haut en bas de l'échelle sociale, dans les classes aristocratiques et bourgeoises, parmi les paysans, les travailleurs manuels de nos grandes villes et de nos centres industriels, dans certains milieux d'affaires, de négoce et de banque, tend à passer de l'état d'exception à celui de règle. « Aux yeux du plus grand nombre, « écrit M. Bureau, l'adultère n'est plus qu'une antici- « pation sur le divorce que l'époux aurait toujours le « droit de demander, même s'il n'a rien à reprocher à « son conjoint, et la situation de celui-ci paraît moins « intéressante depuis qu'il a retrouvé le droit de re- « couvrer sa liberté ». (P. 87).

Quant au divorce, il vient couronner l'édifice de notre institution conjugale, telle que la doctrine de l'autonomie de l'individu l'a accréditée dans les mœurs après l'avoir fixée en partie dans les lois. Il est déjà loin le temps où ceux qui menèrent leur ardente campagne contre le principe de l'indissolubilité du mariage, annonçaient à grand fracas d'éloquence que le divorce moraliserait le mariage !

L'événement n'a point justifié ces optimistes prévisions : pendant les trente années qui ont suivi l'adoption de la proposition de loi de M. Alfred Naquet, l'infécondité volontaire s'est beaucoup développée, l'adultère est devenu plus fréquent, et personne n'oserait affirmer que, dans l'ensemble des ménages, la paix et l'harmonie règnent davantage entre les époux. Quant au nombre

des divorces, son accroissement est si rapide qu'il commence à inquiéter même les partisans les plus convaincus du principe de la dissolubilité (p. 88).

Je laisse de côté ici les statistiques. Qu'il me suffise de rappeler que de 1884 à 1913 le chiffre des divorces officiels a passé de 4.478 à 18.801, c'est-à-dire a quadruplé en moins de vingt ans.

On peut prévoir quel a été, dans ces conditions, le sort de la NATALITÉ. Elle n'a fait que décroître. Plus de cercueils que de berceaux, disait-on déjà en 1914.

Et la guerre est venue, plus longue, plus acharnée, plus meurtrière que ne l'eussent pu imaginer les plus sombres prévisions. Elle nous laisse affaiblis de la perte de l'élite de notre jeunesse : quinze cent mille jeunes hommes ont été tués sur le champ de bataille ou sont morts de maladies ou d'accidents. A côté d'eux, plus de trois cent mille autres estropiés ou atteints de maladies incurables sont à tout jamais diminués dans leur valeur sociale et économique (p. 247) (1).

(1) Le JOURNAL OFFICIEL vient de publier les résultats du mouvement de la population en France dans le premier semestre de 1921. Ces résultats attestent une situation qui n'est guère encourageante, si l'on en juge par les totaux comparés avec ceux du premier semestre de 1920, pour une population qui se chiffrait par 39.209.766 habitants au recensement du 6 mars 1921 :

	1920	1921
Mariages	333.242	238.185
Divorces	12.268	15.567
Naissances	424.688	421.180
Mort-nés	19.823	19.874
Décès	356.728	348.329

On est frappé tout d'abord par la baisse énorme des mariages qui tombent de 333.242 à 238.185. Ce qui indique une diminution de 95.057, faisant ainsi prévoir pour cette année une crise sérieuse de la natalité.

Tel est, sous le rapport de la QUANTITÉ, le résultat le plus clair de la théorie des droits de l'individu à vivre sa vie comme il l'entend, sans souci des droits de la famille et de la société. La guerre elle-même, qui a aggravé outre mesure notre situation démographique, n'est pas sans rapport avec la diffusion dans la masse de cette théorie libertaire. L'Allemagne ne se fût pas risquée à nous envahir si nous eussions disposé, en 1914, de la population normale à laquelle nous pouvions prétendre : 65 millions d'habitants au lieu de 40.

Pour le premier semestre de 1920, l'excédent des naissances sur les décès était de 67.940; pour le semestre correspondant de 1921 il est de 72.151. A vrai dire, cette amélioration n'est que fictive. Elle ne répond pas à un accroissement de la natalité, mais uniquement à une diminution de la mortalité.

Une étude plus serrée du mouvement démographique permet d'affirmer que sur 90 départements français il n'en est que 25 formant six grandes régions en bordure du littoral occidental, de nos frontières Nord, Nord-Est et Est, qui participent au mouvement ascensionnel. Dans les régions du centre, il y a stagnation — l'augmentation y est tellement insignifiante qu'on ne peut la considérer comme telle — tandis que dans une vingtaine de départements, presque tous du Midi, la diminution, malgré la guerre, malgré l'extraordinaire nuptialité des années qui la suivirent, est flagrante... et honteuse.

Les régions prolifiques de la France demeurent : la Bretagne, la Normandie (beaucoup moins), le Nord, l'Est, l'Alsace et la Lorraine.

Les surplus de naissances se décomposent comme suit :

Pour la Bretagne :		Pour la Normandie :		Pour le Nord :	
Côt.-du-Nord.	2.382	Manche.....	900	Somme	1.037
Morbihan ...	2.393	Orne	123	Aisne	2.230
Loire-Infér. .	1.126	Calvados	921	Pas-de-Calais.	6.168
Ille-et-Vilaine.	1.527	Eure-et-Loir ..	517	Ardennes ...	1.214
Finistère	3.769	Eure	712	Nord.....	10.163
Total...	11.197	Seine-Inférieure	3.503	Total...	20.812
		Total...	6.676		

La qualité elle-même de notre natalité a baissé. Tout le monde sait l'influence exercée sur elle par des fléaux nationaux tels que l'alcoolisme, la tuberculose, la syphilis, le cancer, pour ne parler que des plus importants. Au point de vue moral, le mal est pire. La pornographie a atteint chez nous des proportions inouïes sous le couvert de la liberté de pensée. A commencer par la presse qui, sous sa double forme de journaux quotidiens

Pour l'Est :		Pour la Lorraine et l'Alsace :	
Marne	1.146	Moselle	3.721
Meuse.....	595	Bas-Rhin ...	3.350
Meurthe-et-M.	1.632	Haut-Rhin ..	2.121
Vosges	812	Total...	9.192
T^re de Belfort..	127		
Total...	4.312		

Si nous réunissons les surplus de naissances de ces cinq régions, auxquelles nous ajouterons le département de la Seine, nous obtenons les indications suivantes :

Bretagne	11.197
Nord	20.812
Normandie	6.676
Alsace-Lorraine	9.192
Est	4.312
Seine	6.940
Total	59.129

La moyenne annuelle de l'accroissement de la population par 1.000 habitants est de 12,46 dans le Pas-de-Calais et la Moselle, de 11,14 dans le Nord, 10,60 dans l'Aisne, 10,26 dans le Bas-Rhin, 8,76 dans le Morbihan. Quant au département de la Seine qui compte une population de 4.411.691 âmes, il n'accuse qu'une augmentation globale de 72.751, les 25 départements susmentionnés figurent pour 59.129. Dans les 65 départements suivants, il n'en est que deux, l'Oise (1.070) et la Vendée (1.181), dont l'accroissement dépasse 1.000 habitants. L'Allier,

ou hebdomadaires et de journaux illustrés, sert à une masse de lecteurs, chaque matin, son petit plat de « luxure » sous la forme d'un feuilleton, d'un conte grivois ou d'un fait divers avec détails obscènes, avec dessins à l'appui, la brochure, le livre, la gravure, la photographie se chargent de dissoudre les consciences en les empoisonnant. Tout cela se vend à vil prix et dans des proportions qui confondent. M. Paul Bureau a donné sur ce point des détails précis auxquels je renvoie le lecteur.

Faut-il aussi parler du roman, du théâtre, des cinémas où la pornographie s'étale avec une belle impudeur? Notons à ce sujet que la jeunesse de nos écoles, de nos collèges, de nos lycées compose le public préféré de ces entrepreneurs de démoralisation. L'insouciance des parents, en renforçant celle des pouvoirs publics, n'a fait que consacrer cette œuvre néfaste, compromettre l'avenir du pays jusque dans ses espoirs les plus fermes de rénovation morale.

Qu'on y ajoute la diffusion clandestine ou publique des idées néo-malthusiennes par la parole ou par la plume, et l'on comprendra la nécessité de réagir au plus

les Basses-Alpes, les Alpes-Maritimes, l'Ariège, le Cher, la Corrèze, la Côte-d'Or, la Creuse, la Drôme, le Gard, la Haute-Garonne, le Gers, le Lot-et-Garonne, la Nièvre, le Puy-de-Dôme, les Hautes-Pyrénées, le Rhône, le Var, le Vaucluse et l'Yonne, soit 21 départements, enregistrent des pertes plus ou moins sensibles, atteignant leur maximum (659) dans le Var.

Le chiffre de la population demeure stationnaire dans la plus grande partie de la France : 54 départements où l'augmentation totale n'est que de 13.622.

vite contre cet individualisme outrancier où le prétendu droit de chacun à l'autonomie n'est, en réalité, que la caricature des véritables droits de l'homme.

Mais réagissons-nous? Le socialisme, sous sa forme syndicaliste, tout en proposant de substituer à la méthode d'une liberté sans frein celle de l'égalité, pour sauvegarder l'autonomie de l'individu, ne saurait être d'aucun secours dans les réactions nécessaires. S'il rêve d'un ordre social où l'Etat, à défaut des familles, se chargerait de l'entretien, de l'instruction, de l'éducation des enfants, en s'imaginant naïvement que ce serait au bénéfice de la natalité, il partage sur tous les points essentiels que nous venons d'indiquer les mêmes erreurs, les mêmes responsabilités que le libéralisme. La plupart des groupements syndicaux rattachés à la C. G. T. font de la propagande néo-malthusienne; à côté d'eux, leurs bulletins périodiques ou leurs organes semi-officiels transmettent à tous les salariés le message libérateur (1).

La sympathie que rencontre parmi les travailleurs manuels cette propagande est attestée par le plus irrévocable des témoignages, celui de la statistique des naissances dans tous les centres industriels qui ont été vigoureusement « travaillés » par des apôtres convaincus (p. 481).

Ce n'est donc pas sur le socialisme, malgré les protestations de quelques dirigeants du syndicalisme contre la propagande néo-malthusienne « par tous les

(1) Paul Bureau, *op cit.*, p. 480.

moyens », que l'on peut s'appuyer pour réagir contre le courant de « luxure » qui entraîne les familles à la mort par la décomposition d'individus férus de leur autonomie, et qui se croient déliés de toute obligation morale à l'égard de la société comme à l'égard de Dieu.

Pouvons-nous du moins compter sur l'intervention des pouvoirs publics en faveur d'une restauration morale de la famille, d'un accroissement normal de la natalité?

Hélas, il ne semble pas qu'un tel espoir soit justifié. Sous le rapport des mœurs, l'intervention de l'Etat est à peu près nulle. Il n'applique même pas les lois existantes. M. Bérenger a fourni sur ce point de la non-application des lois à Paris et en Province les documents les plus authentiques, les plus navrants. Il a pu constater : « qu'à mesure qu'augmentent les signes de « la dépravation et le nombre des délits, la répression « diminue (1) ».

Cette inertie d'en haut se retrouve à tous les degrés de l'échelle administrative. Témoin, dans la rue, d'une chose ignoble, vous appelez un agent; celui-ci se récuse, sous prétexte « qu'il n'a pas d'ordres » ce qui le dispense évidemment d'assurer l'ordre. Autrefois, des circulaires recommandaient aux parquets de se montrer vigilants: pendant plus de dix ans, on ne leur a plus envoyé d'instructions.

Même inaction à la préfecture de police. En ce qui

(1) Cf. La Réforme sociale, 1911, 1-16 août, p. 129.

concerne le théâtre, sauf de très rares exceptions, elle n'a pris aucune mesure contre les abus. Au courant des scandales qui abondent, elle ne fait rien.

L'inertie des pouvoirs publics dans la répression des mœurs s'applique aussi à la confection ou l'application de certaines lois. Puisque la loi sur le divorce — les faits le prouvent surabondamment — s'est retournée contre les intentions du législateur; que non seulement elle n'a pas moralisé, mais a désorganisé l'institution fondamentale de la famille à tous les étages de la société, et dans des proportions incroyables, il semble que la revision d'une telle loi s'impose dans l'intérêt supérieur de la famille et de la société. Mais ce serait mal connaître la mentalité de nos législateurs plus préoccupés de sauvegarder la liberté de chacun au dépens de la société dont ils ont pourtant assumé la charge, que de défendre les intérêts de la société au profit de tous.

On pouvait du moins espérer qu'impuissants à reviser la loi du divorce qui dissout les familles stériles, ils s'attacheraient, par de sages lois d'exception, à favoriser les familles nombreuses ? Il n'en est rien. Certes, les projets de loi ne manquent pas en cette matière, et le Parlement, comme l'Enfer, reste pavé de bonnes intentions. Mais toute cette agitation se résout en discours, non en actes. Depuis la guerre, à peine quelques hommes d'intelligence lucide et de rare énergie ont-ils réussi à obtenir de légers adoucissements aux charges fiscales énormes qui pèsent exclusivement sur les familles nombreuses. Dans notre société démocratique, le céli-

bataire est roi. La plupart des lois sont promulguées en sa faveur, lois économiques, industrielles, commerciales, successorales où se manifeste l'incurie de l'Etat à l'égard des familles nombreuses; elles portent presque toutes le cachet du plus pur individualisme.

On dirait vraiment que l'Etat, obsédé lui aussi par le souci de sauvegarder coûte que coûte les droits sacrés de l'individu à l'autonomie, ne songe jamais à la portée sociale des lois qu'il édicte. Il n'a pas l'air de comprendre que, pour un individu ou une classe d'individus qu'il favorise, il en sacrifie des millions d'autres aussi intéressants, ayant les mêmes droits; que la liberté pour tous, avec le Bien commun pour garantie objective, permet seule d'assurer à chacun la liberté.

Il est juste cependant de noter que l'opinion publique commence à s'émouvoir d'un tel état de choses, et qu'en vue de lui faire quelques concessions nos législateurs s'inquiètent d'accorder une prime à la natalité, de résoudre la grave question des taudis, de trouver des logements convenables aux familles nombreuses, de faciliter l'éducation de leurs enfants, de combattre l'alcoolisme, la tuberculose et les autres maladies sociales. Mais tout cela n'est encore qu'à l'état de projets de loi, et, sans vouloir décourager aucune bonne volonté, on peut douter que la restauration morale de la famille ait beaucoup à attendre de ces moyens matériels.

Le remède doit surtout être moral. Il faudrait, avant tout, arriver à émouvoir les consciences, à y rallumer le sens social. Sur ce point encore, la carence de l'Etat est

manifeste. Sous prétexte qu'il n'a pas à endoctriner les esprits, il se retranche derrière la façade commode de la neutralité scolaire, et ne s'aperçoit pas que la neutralité elle-même suppose une doctrine, celle de l'autonomie de l'individu. Persuadé que l'individu est autonome, absolument libre d'orienter sa vie comme il lui plaira, l'Etat ne veut lui imposer aucune contrainte, même rationnelle. Il se montre moins exigeant en cela que la nature qui, en faisant de l'individu un être raisonnable et libre, lui impose d'exercer sa liberté sous le contrôle de la raison et selon les légitimes exigences d'une société où chacun a le droit de compter sur le concours de tous, par l'intermédiaire du Bien commun, pour réaliser sa destinée, et revendiquer les droits de l'homme à la seule condition d'en remplir les devoirs. Après les expériences détestables où nous a conduits la doctrine de l'autonomie individuelle, l'Etat a non seulement le droit, mais le devoir, sans craindre de peser sur les consciences, de revenir à cette doctrine rationnelle, d'exiger que, dans ses écoles, on lui fasse une place de choix, qu'on apprenne aux enfants à devenir des hommes, à tenir compte des lois de la nature concernant les rapports de l'individu avec la famille et la société, à ne parler des droits de l'homme qu'en fonction de ses devoirs envers Dieu, soi-même et le prochain. Cela vaudra mieux que de les gorger de littérature, de mathématiques, d'histoire, de géographie sans même leur laisser le temps de s'assimiler ce qu'une instruction élémentaire devrait renfermer d'utile à la formation

d'un homme de métier qui veut en même temps, mais avant tout, s'acquitter convenablement de son métier d'homme.

Au reste, quel que soit le parti que prendra l'État, sous la pression des faits et de l'opinion publique, pour rendre à la famille, dans les consciences et dans la vie sociale, la place qui lui revient de droit, c'est à nous autres catholiques qu'il appartient, au foyer et à l'école, de réagir contre tout ce qui a pu contribuer à la déconsidérer, et de rallumer dans les consciences, par un retour à la véritable doctrine de la destinée humaine, le sentiment des droits et des devoirs de la famille dans la société.

Quels sont ces droits et ces devoirs, et par suite ceux de la société à l'égard de la famille, telle est la double question à laquelle nous allons essayer de répondre en peu de mots, de façon aussi claire que possible.

II

Les droits et les devoirs de la famille dans la société.

Nous rejetons comme contraire aux enseignements de la raison et de l'expérience le faux dogme de l'autonomie de l'individu.

Libre, l'individu l'est, mais dans les limites tracées par la raison, et sous son contrôle. Il ne l'est pas de

choisir sa Fin ultime. C'est le droit de Dieu de la lui imposer, et le devoir de l'homme de s'y soumettre, en toute liberté d'ailleurs, puisqu'il garde, jusque dans son adhésion spontanée aux exigences de cette Fin, le pouvoir radical de s'y dérober, à ses risques et périls.

Il n'est pas libre non plus de renoncer, pour y tendre, à certains moyens essentiels tels que la société et la famille. Celle-ci, avons-nous dit, est comme la matrice de la société, de cette société politique sans laquelle l'individu végéterait lamentablement. Il a donc autant besoin de l'une que de l'autre; en un sens même il a plus besoin de la famille que la société, puisqu'il a besoin de la première pour être, et de la seconde seulement pour mieux être.

La famille reste le vrai trait d'union naturel entre la société et l'individu; sans elle, il n'y aurait ni l'une ni l'autre. Cependant leur dépendance absolue à l'égard de la famille n'empêche pas, sous d'autres rapports, la dépendance de celle-ci à l'égard des deux.

La famille réalise un tout organique dont les individus — les époux et l'enfant — sont les membres; si elle a le devoir de les aider à atteindre la Fin ultime qui s'impose à leur activité d'être raisonnable et libre, elle a aussi le droit, fondé d'ailleurs sur ce devoir primordial, d'exiger d'eux qu'ils travaillent à lui fournir tout ce dont elle a besoin pour remplir une si haute fonction, toute providentielle.

Les individus ne pourraient d'autre part s'acquitter convenablement de leurs devoirs envers la famille, si,

avec elle et par elle, ils ne vivaient en société. C'est là, pour tout esprit réfléchi, un fait d'expérience.

Dès lors, on peut, en partant du devoir absolu de l'individu à vivre en homme, à réaliser sa Fin ultime par une soumission constante de son activité rationnelle à ses exigences, déterminer la qualité et l'étendue des droits et des devoirs de la Famille dans la société, ainsi que des droits et des devoirs de la société à l'égard de la famille.

DROITS DE LA FAMILLE DANS LA SOCIÉTÉ. — La famille a d'abord un DROIT A L'EXISTENCE, je veux dire par là que tout individu, à considérer simplement l'attraction naturelle qui préside aux relations des sexes, a la liberté de fonder un foyer, non seulement pour perpétuer l'espèce. mais aussi dans l'intérêt supérieur et humain des époux. S'il n'y avait ici en jeu que des intérêts matériels, ou des satisfactions sensibles, cela suffirait peut-être à expliquer l'union transitoire et libre de l'homme et de la femme, non l'existence de la famille entendue au sens d'un tout organique dont il n'est pas permis, une fois qu'il est constitué, de dissocier les parties. Mais parce que ces intérêts et satisfactions sont eux-mêmes liés à des intérêts supérieurs, ceux de l'âme, dont la réalisation ou la poursuite exigent habituellement cette association mutuelle et permanente de l'homme et de la femme, le droit de la famille à l'existence s'impose comme un droit naturel.

Au surplus, il n'y a pas de société possible sans une

organisation de la famille qui prenne figure d'un TOUT INDISSOLUBLE. Or, s'il est prouvé par la raison et par l'expérience, — cette preuve n'est plus à refaire ici — que l'individu non plus ne peut, sans le concours de la société, réaliser sa Fin dernière d'être raisonnable et libre, son droit à fonder un foyer se renforcera de celui de la société elle-même à exister pour les mêmes motifs que la famille, en considération du devoir sacré de l'individu à vivre pleinement sa vie humaine, telle que Dieu l'a voulue en le créant à son image. Mais ce droit à fonder un foyer, tout naturel qu'il soit, correspond-il à un devoir de la part de chaque individu, en toute circonstance?

Cela serait, évidemment, si le mariage, en tout état de cause, apparaissait comme le seul moyen efficace pour tout individu de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu, soi-même et le prochain. Ordinairement, il faut l'avouer, le mariage demeure pour les individus le moyen normal de mener leur vie humaine dans la société dont ils font partie; exceptionnellement, toutefois, il peut se faire que le célibat s'impose à certains individus de préférence au mariage, sans d'ailleurs que la société ait à en souffrir, bien au contraire.

Aussi en va-t-il du CÉLIBAT RELIGIEUX. Il suffit, pour le comprendre, de se placer, comme nous l'avons toujours fait jusqu'ici, au point de vue de la Fin ultime de l'homme, et des droits de Dieu sur ses créatures.

Si la Fin commande partout les moyens, si la société elle-même, comme la famille, ne sont par rapport

à la Fin ultime de l'homme, celle qui domine et règle toute son activité de conscience, tous ses devoirs personnels et sociaux, que des moyens mis par Dieu à la disposition des individus pour l'atteindre, on n'aura pas le droit d'arguer des besoins sociaux pour condamner le célibat. Sans doute la société a des droits sur les individus, mais des droits toujours subordonnés à leurs devoirs essentiels et personnels envers Dieu. Elle n'a pas celui d'exiger de tous qu'ils se marient, si le mariage ne réalise pas pour tous un moyen de vie supérieure; si, surtout, le célibat de quelques-uns devient plus favorable que nuisible à la fin qu'elle poursuit, au Bien commun.

Ici, pas plus qu'ailleurs, la grâce ne détruit la nature; on pourrait plutôt dire que l'exception, ici comme partout — car le célibat religieux est exceptionnel — confirme la règle. Même au point de vue social où certains se placent pour s'effrayer des conséquences d'une doctrine, comme la doctrine catholique, qui exalte la virginité, la quantité des vierges et des prêtres qui se consacrent à Dieu restera toujours infime en comparaison de celle des hommes et des femmes qui se marient.

Mais la question doit se résoudre de plus haut. Au-delà d'une question de fait, il y a celle de principe. Une fois posés les droits incontestables de Dieu sur les individus et le devoir qui en résulte pour eux de tendre à leur fin ultime, en accomplissant la volonté divine en toutes choses, qui oserait refuser à une âme de s'engager volontairement dans le célibat religieux, si elle voit là

pour elle le seul moyen d'accomplir la volonté de Dieu, de faire son salut?

« Rendez à César ce qui est à César, a dit le Christ, et à Dieu ce qui est à Dieu, » d'autant plus que César, en l'espèce la société, n'a rien à y perdre, et tout à y gagner. Car ce célibat religieux imposé par l'Eglise aux âmes qui se consacrent à Dieu, outre qu'il a une valeur personnelle spécifiquement religieuse, renferme une grande valeur sociale.

Le bien commun de la société, en effet, exige avant tout la moralité de ses membres. La justice sociale a pour fonction précisément de subordonner au Bien commun les actes de toutes les vertus individuelles. Les religieux qui, par vocation, s'engagent volontairement dans le célibat et y font profession de pousser l'exercice de la moralité humaine jusqu'aux extrêmes limites du renoncement et du dévouement, pour des motifs divins, comptent donc parmi les meilleurs citoyens, et contribuent largement à l'équilibre moral de la société, au maintien et au progrès du Bien commun.

Au surplus, ils deviennent pour les médiocres des exemples vivants d'héroïsme.

A l'égard des disciplines sexuelles, les volontaires de la chasteté perpétuelle jouent ce rôle magnifique d'entraîneurs et de leaders et à ce titre ils méritent, eux aussi, à côté des parents de familles nombreuses, le titre de pères de la patrie. (1).

Ils peuvent enfin parler d'autorité aux célibataires ou

(1) Paul BUREAU, op. cit., p. 334.

gens mariés qui n'accomplissent pas leur devoir, par pur égoïsme, et les rappeler à l'ordre. Peut-être s'en trouvet-il, parmi ces derniers, d'assez naïfs pour leur objecter que ce serait à eux de donner le bon exemple en se mariant, en ayant des enfants. Mais les esprits sincères, ceux qui savent par expérience ce qu'il en coûte de s'affranchir pendant toute une vie de la servitude des sens, se reprocheront plutôt d'en devenir les esclaves, et trouveront dans l'exemple éclatant du célibat religieux un motif vivant d'échapper à cet esclavage; s'ils sont célibataires ou mariés uniquement pour leur plaisir, un encouragement au mariage et à l'impérieux devoir de la natalité.

A côté de ces célibataires volontaires, dont le célibat est la négation même de l'individualisme, il y en a d'autres qui méritent, sinon toujours notre admiration, du moins notre pitié et notre respect (1). Ce sont les célibataires « forcés » pour raisons de santé, ou par suite de circonstances sociales indépendantes de leur volonté. Les premiers font leur devoir en n'usant pas de leur droit au mariage; ils renoncent ainsi à grever le budget de la société de l'entretien d'enfants malades qui naîtraient de leur union, et dont nos hôpitaux ne sont que trop encombrés. On peut regretter que tous les al-

(1) Cette énumération n'est pas restrictive. J'ai insisté sur le « célibat religieux », parce qu'il est de tous les célibats volontaires le plus méconnu et le plus attaqué. Mais je n'oublie pas qu'il y a d'autres célibataires volontaires dont le célibat non seulement ne diminue pas, mais augmente plutôt la valeur sociale de ceux qui s'y engagent, par exemple les célibataires par devoir de famille, ou par besoin d'apostolat intellectuel, ou charitable.

cooliques, les tuberculeux, d'autres encore, n'aient pas toujours ce courage social, et que la société n'ait pas encore trouvé de son côté les moyens légaux, tout en sauvegardant leurs droits légitimes, de les décider à accomplir ce devoir.

Quant aux célibataires qui ne se résignent au célibat que faute de pouvoir se marier, ils sont plus à plaindre qu'à blâmer, et je voudrais, comme l'un d'eux m'en exprimait récemment le désir, qu'on s'occupât un peu plus de les aider à vivre une vie solitaire pour laquelle ils ne se croient pas faits; à accepter de porter ailleurs que dans le mariage des énergies qu'ils sentent bouillonner en eux ; de compenser par des satisfactions d'un autre ordre, intellectuelles, morales, voire même matérielles, celles qui leur viendraient de la famille si les circonstances leur permettaient de fonder un foyer.

Malheureusement, il existe à côté, ou plutôt au-dessous de ces célibataires volontaires ou forcés qui, à leur manière, par dévouement ou par résignation, rendent service à la société, toute une armée de célibataires honteux qui n'acceptent le célibat que pour échapper aux charges du mariage sans renoncer à ses plaisirs. C'est une de nos grandes plaies sociales, et la manifestation la plus éhontée de l'individualisme. Ici encore, on argue de l'autonomie individuelle, de la liberté de chacun d'organiser sa vie, ou plutôt de la désorganiser comme il l'entend aux dépens de tous. C'est une absurdité. Le droit au plaisir envers et contre tout est dans l'individu une affirmation de la « bête » contre les

droits de Dieu, et contre les véritables droits de l'homme. Nos droits naissent de nos devoirs. Si nous avons tous celui de réaliser notre fin ultime d'être raisonnable et libre, nous n'avons pas la liberté d'employer notre raison elle-même à la satisfaction irrationnelle et coupable des instincts de la bête. De plus, nous vivons en société pour la satisfaction de nos besoins les plus profonds, ceux de l'homme; or, la société est incapable de satisfaire à ces besoins si les individus qui en font partie refusent de subordonner au Bien commun les actes de toutes les vertus, et, par égoïsme, s'abandonnent à tous les vices. En plus de l'immoralité foncière qui consiste à mettre le célibat uniquement au service de la sensualité, il y a donc aussi une injustice flagrante de la part de ces célibataires sans vergogne à refuser de fonder un foyer, de donner à la société les enfants dont elle a besoin. Nous reviendrons sur ce point important lorsque nous parlerons des devoirs de la famille. Mais, pour le dire en passant, peut-on admettre que, dans une société comme la nôtre, ce soient les célibataires qui fassent la loi ou — ce qui revient au même — que la plupart de nos lois soient édictées en leur faveur? Il est grand temps que cesse une pareille anomalie, et qu'à défaut de pouvoirs publics n'osant prendre sur ce point aucune initiative généreuse et salutaire, les familles nombreuses s'associent et fassent bloc pour émouvoir l'opinion publique et, par elle, obligent l'Etat à prendre conscience, lui aussi, de ses responsabilités, et à bouleverser, si c'est nécessaire, de fond en comble,

toute la législation qui concerne l'institution familiale, et la met en péril avec la société.

Toutefois, avant de parler des devoirs de la famille dans la société, il nous reste encore à signaler deux droits primordiaux qui lui viennent du grand devoir des individus de se soumettre, en êtres raisonnables et libres, aux exigences de leur destinée, au droit imprescriptible de Dieu à être connu, aimé et servi par ses créatures.

Il s'agit du DROIT, pour toute famille normale, D'AVOIR DES ENFANTS, puis de celui de LES ÉLEVER EN CONFORMITÉ AVEC LA VOLONTÉ DE DIEU exprimé par la nature raisonnable de l'homme, ou par son élévation à l'ordre surnaturel. J'insisterai sur ce dernier à propos des devoirs de la société envers la famille.

Toute famille normale a le droit d'avoir des enfants, puisque la propagation de l'espèce est un des buts du mariage. Il peut paraître paradoxal, au premier abord, de réclamer pour la famille le droit d'avoir des enfants alors que c'est surtout son devoir, dans la mesure de ses possibilités morales et matérielles. Mais le droit dont nous parlons ici s'apparente premièrement au devoir de l'individu en face de sa destinée.

En effet, le droit naturel de la famille à l'existence lui vient du devoir qui s'impose à tout individu de tendre à la fin ultime de son activité humaine dans les conditions personnelles et sociales où il a le plus de chance d'y réussir. Or, la famille réalise, certainement, pour le plus grand nombre de citoyens une de ces conditions, puisque le célibat volontaire, envisagé comme moyen de

conformer de son mieux sa propre volonté à celle de Dieu, reste une exception. La famille sans enfants est une institution naturelle qui perd une de ses raisons d'être essentielle. L'individu qui fonde un foyer a donc le droit d'avoir des enfants; il a aussi celui d'exiger, au nom des fins inhérentes à l'institution familiale, que la société lui permette d'exercer son droit et de pratiquer son devoir, en lui fournissant les moyens de le faire. Assurément, celle-ci faillirait à toutes ses obligations si, par sa faute, des individus étaient empêchés d'avoir des enfants, et de les élever convenablement, n'ayant pas de quoi les nourrir, les vêtir ou les loger.

Ceux qui se sont imposé la tâche délicate de rappeler les familles françaises et catholiques au grand devoir de la natalité, se heurtent presque toujours à des objections de ce genre. « Comment voulez-vous que « nous donnions le jour à des enfants que nous som- « mes incapables d'élever dans les conditions sociales « où nous avons à vivre? Nous ne pourrions assurer « leur existence matérielle, encore moins leur donner « l'éducation intellectuelle et morale qui les mettrait à « même de vivre comme il convient à des hommes li- « bres et à des chrétiens? »

Objection spécieuse la plupart du temps, où se révèle une incroyable peur de vivre, mais qui renferme, hélas, un fond de vérité. Le droit des familles à avoir des enfants, comme le devoir correspondant, demeure paralysé, sinon annulé, par une organisation sociale défectueuse qui, tout entière imprégnée d'individualisme,

ne songe ni aux besoins de la société d'accroître sa population, ni aux véritables droits de l'individu à peupler son foyer. De là ces lois anti-humaines et anti-sociales qui ne favorisent exclusivement que les célibataires, écrasent les familles nombreuses. Les questions d'hygiène, d'habitation à bon marché, de dégrèvement d'impôt, de salaire, d'enseignement sont laissées de côté; quand on les soulève, on le fait avec des préoccupations si éloignées des véritables droits de l'homme en tout individu et des exigences du Bien commun, qu'elles n'aboutissent pas, ou si mal qu'elles découragent l'esprit d'initiative des familles, surtout de celles qui peuvent arguer jusqu'à un certain point de leur pauvreté, ou simplement de leur gêne pour renoncer à leur droit, en se soustrayant du même coup à leur devoir.

On voit apparaître ici le côté spécieux de l'objection que je viens de rappeler. Bien des familles se retranchent derrière leurs difficultés matérielles ou morales pour renoncer à leur droit d'avoir des enfants et de les bien élever. Mais l'expérience ne prouve-t-elle pas au contraire que la plupart du temps le moyen le plus sûr d'échapper à ces difficultés consisterait à avoir beaucoup d'enfants? La question reste difficile à résoudre dans son ensemble parce qu'elle se pose surtout dans le détail : c'est moins une question de principe qu'une question d'espèces. On ne peut pas dire à tous les gens qui vivent dans la misère ou la gêne : « Ayez beaucoup « d'enfants, le plus d'enfants possible et tout ira bien. » On ne peut guère leur demander que de tenir compte

de leurs possibilités matérielles et morales pour en avoir ; puis, dans le cas où, pour des raisons de santé, de fortune, de vie chère, de logement, — que sais-je ! — ils revendiqueraient le droit de n'en avoir qu'un petit nombre, leur rappeler qu'ils ne se croient pas dispensés pour autant de leurs devoirs, j'entends de ceux qui incombent aux époux du fait de l'union conjugale.

Essayons maintenant de déterminer la nature et l'étendue de ces devoirs de la famille dans la société ; cela nous aidera mieux encore à comprendre la qualité de ses droits.

Devoirs de la famille dans la société. — Prenons une famille normalement constituée, et, pour plus de clarté dans l'exposition de ce sujet difficile, une famille chrétienne composée d'un mari et d'une femme qui croient, non seulement du bout des lèvres, aux vérités de la Foi, mais sont résolus à en vivre, à y soumettre leur conduite. Supposons en outre que tous deux jouissent d'une bonne santé, aient de quoi vivre, et élever une nombreuse famille. Comment va se poser à leur conscience, devant Dieu et devant les hommes, dans la société dont ils font partie, la question de leurs devoirs conjugaux ?

Puisque la charité les oblige tous deux à subordonner au Bien divin, à leur Fin ultime, les actes de toutes les vertus que la justice sociale, sous l'impulsion de la charité, doit en même temps subordonner au Bien commun de la Société, c'est sous ce double aspect de cha-

rité et de justice qu'ils devront envisager l'accomplissement intégral de leurs devoirs d'époux.

Le premier de tous,celui qui s'impose à chacun d'eux, dans le mariage comme en dehors du mariage, est UN DEVOIR DE TEMPÉRANCE. Personne n'a le droit, dans n'importe quelle condition de s'en dispenser. La raison, autant que la Foi, pour des motifs analogues, nous y oblige. Ce devoir consiste à ne pas pécher par excès, ni par défaut, dans la recherche des jouissances de la sensibilité, à ne pas s'en abstenir sans raison comme à ne pas les multiplier d'une façon déraisonnable. Nous ne sommes ni anges, ni bêtes. En conséquence, sauf le cas exceptionnel d'une vocation ou d'une nécessité qui, avec le secours de la grâce, oblige l'individu à s'abstenir des jouissances sensibles même les plus légitimes, il y a danger à sacrifier complètement les exigences du corps à celles de l'esprit. Mais nous avons encore moins le droit de « faire la bête », de sacrifier délibérément la vie de l'esprit à celle du corps, et, renversant l'ordre de la nature établi par Dieu, de donner à la sensibilité une valeur de fin quand elle n'est manifestement qu'un moyen, parmi tant d'autres, d'atteindre notre Fin ultime, de vivre en être raisonnable et libre. La sensibilité, dans ce cas, se changerait en sensualité; elle deviendrait un péché grave à la fois contre la nature et contre Dieu.

Même dans le mariage, la tempérance est une vertu personnelle qui s'impose à chacun des époux au nom de la charité que chacun se doit à soi-même dans ses

rapports avec Dieu. Dans aucun cas, ils ne peuvent arguer du droit de disposer corporellement l'un de l'autre que leur confère le mariage pour manquer à ce devoir. Ils ne peuvent non plus arguer de ce devoir pour frustrer sans raison l'un ou l'autre de son droit.

En vertu du contrat qui les lie indissolublement devant les hommes et devant Dieu, les époux sont tenus, en justice, de se donner l'un à l'autre; selon l'expression de l'Ecriture, « ils ne font qu'un dans une seule chair ». Mais ce don de soi, et le droit qui en résulte pour chacun d'eux, n'est pas absolu. La raison et la charité lui imposent des limites. Avant de se devoir l'un à l'autre, les époux, personnellement, se doivent à eux-mêmes et à Dieu. Aucun d'eux n'a le droit de pécher personnellement contre la tempérance, ni d'exposer l'autre à le faire, sous prétexte qu'en justice ils ont le droit de disposer l'un de l'autre; inversement, aucun d'eux ne peut priver l'autre de ce droit, sous prétexte de tempérance personnelle, quand par ailleurs cet autre a l'intention d'accomplir son devoir.

Sans doute la justice en tout état de cause est subordonnée à la charité, cependant la charité n'a pas à supprimer la justice. Les époux, dans leurs rapports, sont obligés de respecter les droits de Dieu sur chacun d'eux avant de respecter l'un vis-à-vis de l'autre les droits de l'homme; ils sont tenus, au nom de la raison et de la charité, de pratiquer la tempérance sans laquelle ils compromettraient leur salut; mais cette pratique personnelle et mutuelle de la tempérance ne les

affranchit pas de leurs devoirs de justice; elle ne supprime pas leur droit. Ils ont celui d'exiger l'un de l'autre le don de soi, en justice, ou d'y renoncer d'un commun accord, mais dans les limites tracées par la vertu de tempérance, au nom de la charité chrétienne. En aucun cas, ils n'ont la liberté de manquer à leurs devoirs essentiels d'honnête homme ou de chrétien dans l'exercice de leurs droits.

C'est à ce premier point de vue des rapports de la tempérance et de la justice particulière dans la vie conjugale que l'Eglise, d'accord avec la raison, condamne la sensualité des époux et tout ce qui s'y ramène : l'infécondité systématique, les pratiques frauduleuses, l'incontinence sous toutes ses formes.

Il ne s'ensuit pas, comme le prétendent ceux qui embrouillent à dessein la question que, soi-disant pour obéir à la nature, les époux ne doivent jamais limiter le nombre des enfants, mais en avoir le plus possible. Il existe bien des motifs raisonnables et urgents de limitation volontaire telle que la santé de la femme, ou du mari, la modicité des ressources, l'exiguité du logement, et même, à n'envisager que l'aspect théorique de la question, pour le cas chimérique où toutes les familles donneraient naissance au plus grand nombre possible d'enfants, l'excès de la natalité qui romprait l'équilibre social entre la population et la subsistance. Pour tous ces motifs les époux ont le droit de limiter le nombre des enfants; toutefois ce ne peut être au détriment de leurs devoirs d'honnête homme et de chrétien,

en manquant délibérément à la tempérance, et par suite à la charité qui les lie personnellement et mutuellement.

Il y a une erreur grave à soutenir qu'entre époux la continence est impossible, même en admettant qu'elle soit difficile.

Manifestement, écrit M. P. Bureau, la continence des époux est le seul moyen de corriger l'excessive fécondité, et en dehors de ce moyen toute précaution et toute mesure anticonceptionnelle doivent être condamnées. (1).

Chrétiennement parlant, cette conclusion s'impose. Le précepte de la tempérance s'accompagne du don surnaturel d'une vertu ou grâce qui met à même les époux d'accomplir le précepte. Sans doute, une éducation chrétienne préalable de leur intelligence et de leur volonté demeure nécessaire; ce n'est pas en un jour que nous réagirons contre les préjugés et contre les pratiques du néo-malthusianisme auxquels sont asservis trop de consciences chrétiennes. Les parents qui ne se sentent ni le courage, ni la force de remonter tout d'un coup le courant de leur sensualité travailleront du moins à assainir et à fortifier la conscience de leurs enfants, de tous ceux qui demain auront à fonder un foyer et à le peupler.

Il s'en faut cependant que la question des relations conjugales soit épuisée par ce double aspect des rapports de la tempérance avec la justice particulière sous lesquels nous venons de l'envisager. N'y eût-il au monde

(1) Paul Bureau, op. cit., p. 463.

qu'une seule famille chrétienne que les époux seraient tenus de l'envisager ainsi. Mais les familles, comme les individus, vivent en société, et bénéficient de l'apport de toutes au Bien commun. A côté de leur droit d'y participer, il y a donc le devoir d'y contribuer, celui entre autres de donner à la société les enfants dont elle a besoin pour s'acquitter de sa charge envers tous. C'est un devoir de JUSTICE SOCIALE qui vient s'ajouter aux deux autres. Personne, pendant la guerre, quand le Bien commun était menacé, n'a discuté le devoir des familles de donner leurs enfants à la Patrie. Pourquoi discuterait-on celui de lui donner, en temps de paix, les enfants dont elle a besoin pour restaurer le Bien commun appauvri?

Il y a un instant, j'énumérais les raisons privées, mais plausibles, de restriction volontaire par la pratique de la continence. Cette énumération en appelle une autre, celle des raisons d'intérêt général qui militent au contraire en faveur d'une augmentation normale et progressive de la natalité. Combien d'époux, même chrétiens, ayant la santé, la fortune, se flattent de vivre en chrétiens, et, par pur égoïsme, pour ne compromettre ni l'une ni l'autre, se refusent à avoir des enfants, ou se résignent à n'en avoir qu'un!

Si cette résignation s'accompagne de pratiques coupables, de la part de l'un des époux ou des deux, non seulement ils pèchent indirectement contre la charité en manquant à la tempérance et à la justice particulière, mais ils pèchent directement contre la justice sociale; ils

mettent en péril le Bien commun et sont cause que leurs concitoyens ne trouvent plus dans une société déséquilibrée, désarmée par leur faute tout ce à quoi ont droit leurs frères en humanité et en divinité, pour mener une vie humaine digne d'êtres raisonnables et libres.

Les difficultés insurmontables avec lesquelles la France se trouve actuellement aux prises, faute d'une population suffisante, en face d'autres nations surpeuplées, permettent de juger de l'importance d'une vertu, comme la justice sociale, au nom de laquelle les familles chrétiennes ont le devoir de devenir des familles nombreuses, et la gravité du péché que commettent ceux qui, par égoïsme, sans raison valable, refusent d'avoir des enfants, accompagnant souvent ce refus de pratiques sensuelles qui compromettent avec leur bien privé le Bien commun, et par dessus tout le Bien divin qui en est la plus sûre garantie.

Certains économistes libéraux ont essayé de se placer, exceptionnellement et avec un illogisme qui les honore, au point de vue social, pour déterminer le nombre d'enfants nécessaire à une société qui ne veut pas mourir. Ils l'ont fixé à trois par famille, et ont laissé entendre que, ce nombre une fois atteint, la liberté individuelle, avec tout ce qu'elle entraîne de libertés coupables, pouvait légitimement reprendre ses droits. Nous ne pouvons accepter ni de pareils principes, ni de telles conclusions. En admettant même, ce qui paraît faux, que la société échapperait au désastre avec trois enfants par famille, deux pour remplacer le père et la mère,

le troisième pour couvrir les risques des deux autres, nous nions que la liberté individuelle puisse reprendre ce qu'on appelle improprement ses droits. Car la liberté, en toute hypothèse, demeure soumise aux exigences de la charité qui coordonne toutes les vertus morales, y compris la tempérance. A supposer même que la justice exemptât les époux de certains devoirs au nom de ceux qu'ils auraient accomplis, la charité annulerait cette prétendue exemption en imposant la continence aux époux résolus à n'avoir plus d'enfants. Elles les obligerait à subordonner en chacun d'eux les droits de l'homme aux droits de Dieu à être aimé de la façon qu'Il lui plaît, par la pratique de toutes les vertus qui font l'honnête homme et le chrétien.

Tels sont, ramenés à l'essentiel, les devoirs des familles chrétiennes vivant en société. Il y en a un autre qui vise non plus chaque famille en particulier, mais toutes ensemble, surtout les familles nombreuses, celui de s'associer pour obtenir des pouvoirs publics qu'ils interviennent en leur faveur.

Ce droit d'association est indéniable. La valeur sociale des familles nombreuses comparée à celle des célibataires honteux, ou des familles sans enfant, ou à fils unique, est telle, en effet, qu'elle les autorise à exiger de la société des conditions de vie sociale qui leur permettent d'accomplir leurs devoirs. Il y a là une question de justice distributive à laquelle on ne prend pas assez garde dans une société, comme la nôtre, où la plupart des lois favorisent des célibataires. A partir de quel

enfant les familles peuvent-elles être considérées comme nombreuses et, après avoir rempli envers la société leur devoir de justice, réclamer leur droit à une plus juste répartition des charges ou des faveurs sociales? A partir du quatrième enfant, je crois, en posant la question dans l'abstrait; mais, dans la réalité, en face d'une pareille armée de célibataires, de familles sans enfants, ou à fils unique, toutes celles qui en ont au moins trois, à plus forte raison celles qui en ont davantage, ont le droit de faire valoir les services qu'elles rendent à la société, et d'exiger des pouvoirs publics qu'ils en tiennent compte. Mais, du point de vue finaliste auquel je me place ici, en charité et en justice, je soutiens qu'elles ont surtout le devoir de s'associer à cette intention. Il est impossible de rester insensible au spectacle de familles nombreuses dont la société se désintéresse au profit des individus, et qui, faute de ressources de toutes sortes, sans hygiène, dans des taudis, en butte à la tuberculose, ne peuvent élever leurs enfants sans voir la mort s'installer à leur foyer.

C'est là un problème social de tout premier ordre à résoudre. On ne le résoudra que par l'intervention organisée et pressante des familles nombreuses obligeant la société, par l'intermédiaire des pouvoirs publics, dans l'intérêt du Bien commun et des familles, au nom de la justice sociale distributive, à s'acquitter de sa tâche, à remplir tous ses devoirs, au lieu de songer seulement à faire valoir ses droits.

III

Devoirs et droits de la société a l'égard de la famille.

De même que la famille, pour les raisons que nous avons énumérées, a des droits à revendiquer et des devoirs à remplir dans la société dont elle fait partie, ainsi la société par rapport à la famille.

Parlons d'abord des devoirs de la société. Pour en déterminer la nature et l'étendue, il ne faut pas perdre de vue que la société a pour raison d'être immédiate d'aider tous les individus qui en font partie à vivre leur vie d'être raisonnable et libre, avec toute la dignité que comporte la personne humaine. Or, elle n'atteint vraiment l'individu qu'à travers la famille, puisque sans cette dernière il n'y aurait ni l'un ni l'autre. Ses devoirs envers la famille sont donc de même ordre que ceux qu'elle contracte naturellement envers l'individu. C'est pourquoi nous nous contenterons de les énumérer, en n'insistant que sur les principaux d'entre eux.

La société a d'abord le devoir de fournir à la famille tout ce dont celle-ci a besoin pour subsister, et s'acquitter elle-même de ses obligations envers chacun de ses membres. Par là je ne prétends pas qu'il soit désirable que la société fasse des lois à outrance en faveur de l'organisation de la famille; ce serait à la fois lui demander

trop et trop peu. Le moins qu'on puisse exiger d'elle, c'est qu'elle ne contribue pas, moyennant des lois d'une inspiration purement individualiste, à la désorganiser. Manifestement elle y arrive en édictant, sous couleur de favoriser la liberté individuelle, des lois comme celle du divorce qui a ébranlé la famille française jusque dans ses fondements, mettant en péril la société elle-même. Elle la désorganise encore lorsque, par suite d'une conception absurde de l'égalité, elle promulgue des lois fiscales et successorales qui inclinent les époux à la restriction volontaire de la natalité. Elle continue cette désorganisation lorsque, à la faveur du faux principe de la liberté de pensée, elle ne fait rien pour arrêter le flot montant et fangeux de la pornographie, et la diffusion, par le journal, la brochure, le roman, le théâtre, des idées néo-malthusiennes. En cela, la société manque gravement à son devoir qui est d'encourager par les lois, ou des mesures appropriées, les individus à se marier, et, se mariant, à fonder des foyers stables et féconds. Le Bien commun dont la société a la charge se trouve directement intéressé à cette stabilité, à cette fécondité de la famille. La société ne doit donc pas craindre d'y puiser à pleines mains toutes les ressources dont elle dispose pour décourager les célibataires égoïstes, en les mettant de préférence au service de la famille, particulièrement des familles nombreuses.

Avant tout, la société a besoin d'enfants. Sans eux, elle ne peut vivre ni s'acquitter de ses devoirs envers tous les citoyens. Elle doit donc mettre tout en œuvre

pour favoriser la natalité, en commençant par se déprendre de cet esprit individualiste, ou étatiste, qui jusqu'ici a inspiré notre législation, stérilisé la famille en la désorganisant. En matière d'hygiène, d'habitations, d'impôts, de succession, d'enseignement elle doit arriver à soulager les familles nombreuses de toutes les charges excessives qui pèsent sur elles injustement. La crise économique que nous traversons est essentiellement une crise de production où la main-d'œuvre fait défaut; on y retrouve à la base une crise de la famille où sans doute la conscience des parents reste en cause, mais plus encore celle de l'Etat qui a tant fait dans le passé pour la provoquer, et presque rien dans le présent pour la corriger. Son intervention s'impose. Prenant conscience de ses responsabilités devant les dures leçons de l'expérience, qu'il efface du code toutes les lois dont le but est de favoriser les individus en leur sacrifiant la famille, ou d'exagérer les droits de l'Etat au détriment de ses devoirs. Qu'à ces lois néfastes il en substitue d'autres au profit de l'intérêt général, du Bien commun, et capables d'aider les familles à s'organiser, à avoir des enfants avec la certitude de pouvoir les nourrir, les loger, en un mot les élever convenablement. Pour arriver à refondre notre législation dans ce sens de l'intérêt général, que les pouvoirs publics ne craignent pas de s'appuyer sur les familles elles-mêmes, favorisant leur association, faisant valoir leurs droits légitimes. Ce sera d'ailleurs le plus sûr moyen de les encourager à s'acquitter de leurs devoirs.

Toutefois, ai-je besoin de le dire, la qualité des enfants importe autant que leur quantité. Il ne servirait de rien à la société d'avoir tous les enfants dont elle a besoin pour remplir ses devoirs envers tous les citoyens, s'ils étaient mal élevés, si l'esprit « individualiste » s'emparait d'eux, et les inclinait de bonne heure à mépriser le Bien commun au profit de leurs égoïsmes.

La valeur morale des citoyens importe au moins autant à la société que leur vigueur physique et leur force intellectuelle. Or cette valeur morale est le fruit d'une bonne éducation. Il s'en suit que la société a le devoir de veiller à ce que cette éducation soit donnée de la façon qui peut influencer favorablement l'intérêt général.

Pourquoi et comment cela doit-il se faire? La réponse ne me semble pas difficile, si l'on veut bien se souvenir que la société n'atteint les individus que par l'intermédiaire naturel de la famille, dont c'est le devoir d'élever l'enfant jusqu'à ces hauteurs de vie où se réalise, en plénitude, l'idéal de l'homme et du chrétien. La famille n'a pas le droit d'abdiquer ce devoir naturel entre les mains de l'Etat, ni l'Etat le pouvoir moral de ravir à la famille le droit d'élever l'enfant correspondant à ce devoir.

Personne ne peut remplacer l'influence directe de la famille en matière d'éducation lorsqu'il s'agit d'orienter la jeune activité de l'enfant vers la Fin suprême qui le domine, tandis que l'Etat peut parfaitement satisfaire sur ce point délicat aux exigences du Bien com-

mun, en exerçant son droit de contrôle sur l'enseignement donné par la famille, soit au foyer, soit à l'école, en soutenant de ses deniers les familles et les écoles qui remplissent leur devoir par une éducation digne des enfants.

Je n'ai pas du tout l'intention de poser ici, ni de résoudre la question de la liberté d'enseignement. Je crois que si on l'envisage, comme on le fait ordinairement, au point de vue exclusif de l'autonomie individuelle, on se met dans l'impossibilité de la résoudre. L'Etat qui, loin de songer au Bien commun dont il a la charge, ne se préoccuperait que d'assurer aux enfants une liberté illimitée de penser, à l'âge où ils ne pensent pas encore, mettrait le Bien commun en péril en compromettant du même coup celui de l'enfant. Il refuserait à celui-ci l'éducation rationnelle, ou chrétienne dont il a besoin pour remplir tous ses devoirs d'homme et de citoyen à l'âge où la raison les lui impose; il favoriserait, sur le seul terrain où la liberté de penser ne se pose pas, — celui des principes de moralité personnelle et sociale — le pire des individualismes.

Au contraire, si l'Etat reconnaît à la famille le droit d'élever elle-même ses enfants conformément au devoir qui lui incombe d'en faire des êtres raisonnables et libres, ayant conscience de tous leurs devoirs d'homme et de citoyen, il comprendra la liberté d'enseignement de la seule façon qui soit légitime, celle d'une liberté qui ne s'affranchit pas de toutes les contraintes rationnelles, sous le couvert de la neutralité, mais s'y soumet au

contraire, en tenant compte des enseignements authentiques de la raison. Dans ses écoles à lui, il obligera les éducateurs à se préoccuper de la Fin ultime qui dépasse en valeur morale celle même de la société, puis des droits de Dieu capables seuls d'assurer l'exercice des droits de l'homme, de garantir celui de ses devoirs, et, ce faisant, de subordonner au Bien commun les actes de toutes les vertus individuelles du citoyen. Quant aux écoles libres, j'entends celles qui ne veulent user de la liberté qu'au profit de l'intérêt spirituel de chacun et de tous, de l'individu et de la société, l'Etat, loin de leur faire la guerre, les aidera de tout son pouvoir en mettant à leur service ses ressources de toutes sortes comme l'exige le droit commun.

Voilà, du moins sur le terrain des faits, en dehors de la question de principe, concernant les droits de l'Etat au monopole de l'enseignement, la seule manière dont il puisse s'acquitter raisonnablement de ses devoirs, entre le droit naturel de la famille à élever humainement et chrétiennement les enfants, et ceux de la société à avoir des enfants bien élevés, dans l'intérêt du Bien commun.

Il me reste à dire un mot des droits de la société à l'égard de la famille correspondant à ses devoirs.

Sans aucun doute, l'Etat a le droit d'exiger en conscience des familles qu'elles aient des enfants. Il lui est difficile d'intervenir directement sur des volontés individuelles qui, de mille manières, peuvent se soustraire à la sienne. Mais son intervention indirecte n'est pas impossible. Il lui appartient, par des lois appropriées,

d'engager les citoyens à se marier, en organisant fortement la famille, en lui donnant toutes les garanties matérielles et morales de stabilité dont les époux ont besoin pour se décider à donner des enfants à la société. On voit par là que la meilleure manière pour l'Etat d'exercer son droit consiste à s'acquitter fidèlement de ses devoirs, à ne pas favoriser légalement l'union libre, à ne pas permettre qu'à la faveur d'une liberté individuelle mal comprise, des ferments de dissolution s'introduisent au foyer, tels que la pornographie, et les idées néo-malthusiennes. C'est son droit absolu de sévir contre tous les entrepreneurs de démolition familiale.

Il a aussi le droit absolu de faire peser sur les célibataires honteux, et les familles sans enfant, des charges qui paralysent la bonne volonté des familles qui, pour des raisons d'ordre matériel, se refusent à en avoir beaucoup. Les moyens ne lui manquent pas pour exercer ce droit, qui correspond d'ailleurs à un devoir de justice particulière, celui de distribuer le Bien commun au prorata de la valeur sociale respective des citoyens, c'est-à-dire de la façon dont ceux-ci contribuent pratiquement à l'assurer et à l'enrichir.

Enfin l'Etat a le droit, en matière d'enseignement, de veiller à ce que l'éducation corresponde aux exigences du Bien commun dans ses propres écoles, et dans les écoles libres. Il n'est pas désirable qu'il s'occupe lui-même et directement d'éducation. Mieux vaut qu'il passe pour cela par le chemin naturel du foyer. Mais il a le droit d'exiger que les familles envoient

leurs enfants à l'école, si elles ne se chargent pas elles-mêmes, avec toutes les garanties légales, de leur instruction, et il a celui de contrôler la façon dont parents et maîtres remplissent leur devoir sacré d'éducateurs.

La neutralité dont il se couvre n'est pas une raison suffisante pour abandonner son droit de contrôle, au nom du Bien commun, qui au contraire lui fait un devoir de l'exercer. Cette neutralité, inventée au nom du prétendu droit de l'individu à l'autonomie, devrait obliger l'Etat, s'il était logique avec lui-même, à interdire tout enseignement de principes qui portent forcément atteinte à cette autonomie individuelle. Elle est tellement absurde que l'Etat en est réduit à accepter que les familles chrétiennes élèvent leurs enfants selon les principes de la doctrine catholique, principes qui sont en accord avec la liberté bien entendue des parents et de l'enfant, mais non avec le faux principe de l'autonomie individuelle.

En conséquence, l'Etat, j'entends par là évidemment un Etat qui n'est pas chrétien, ne devrait pratiquer la neutralité dans ses propres écoles qu'à partir du point précis où la foi rejoint la raison, c'est-à-dire à partir des principes rationnels qui exigent qu'en justice les individus soumettent les droits de l'homme aux droits de Dieu à régler l'activité de chacun, et se conduisent à l'égard du Bien commun, non en individus autonomes, mais en êtres raisonnables et libres qui ont le devoir de servir la société pour avoir le droit de s'en servir et d'ordonner au Bien commun les actes de toutes leurs

vertus pour avoir le droit d'y puiser, proportionnellement aux services rendus, de quoi mener une vie vertueuse, dans les limites tracées par la raison à la liberté.

Ai-je besoin d'ajouter en terminant qu'un Etat qui se targuerait de cette neutralité relative aurait le devoir de subvenir matériellement aux frais qu'entraîne pour les familles leur droit d'avoir, à côté des écoles officielles, des écoles de leur choix ? Sans être croyant, l'Etat n'aurait qu'à consulter l'expérience pour s'acquitter de ce devoir de justice distributive, et à tenir compte de la contribution particulière que de telles écoles fournissent au Bien commun, en préparant de leur mieux les enfants, par une éducation directement en liaison avec les enseignements les plus clairs de la raison, à remplir dans la société dont ils font partie tous leurs devoirs d'honnête homme et de citoyen.

CHAPITRE III

Les Associations professionnelles : leurs droits et leurs devoirs dans la société

« C'est une vérité devenue élémentaire, écrit M. Duthoit, que l'individualisme tel que l'ont défini juridiquement, avec une précision qui ne laisse rien à désirer, les textes législatifs de la Révolution, est un régime industriel qui peut être regardé comme périmé, une position absolument intenable. Sous la poussée des faits, ou plutôt de la nature même des choses, voilà longtemps que les hommes d'un même état ou profession se sont réunis, ont délibéré, ont fait entre eux des conventions, ont édicté des règlements, ont communiqué avec les autorités administratives et politiques, ont concouru à l'élection de corps et conseils publics, toutes choses qu'il y a moins de cinquante ans le droit strict ne leur permettrait pas, quand il ne leur interdisait formellement. Il y eut des syndicats, alors qu'il n'y avait pas encore de loi syndicale. » (1).

L'association professionnelle relève en effet du droit naturel comme la famille, au même titre sinon au même degré : AU MÊME TITRE, pour permettre à l'individu le

(1) Eugène Duthoit, Pour l'unité dans la Profession. (Revue des Jeunes, 10 novembre 1921.)

déploiement normal et intégral de sa vie d'homme, dans les meilleures conditions; A UN DEGRÉ DIFFÉRENT, parce que la famille est le produit direct de la nature, tandis que l'Association professionnelle résulte de la volonté des hommes, mais en conformité avec une inclination et des besoins naturels.

Pour apprécier les droits et les devoirs de l'association professionnelle dans la société, nous essayerons comme précédemment d'établir sa raison d'être ÉCONOMIQUE ET SOCIALE, ce qui nous permettra d'en déterminer exactement la nature; puis nous dirons quels sont les droits et les devoirs de l'association professionnelle ainsi comprise dans la société, sans oublier ceux de la société à son égard.

I

RAISON D'ÊTRE ET NATURE DE L'ASSOCIATION PROFESSIONNELLE

SA RAISON D'ÊTRE INDIVIDUELLE ET SOCIALE

« La profession est le lien qui rattache chacun de nous à tous ceux qui, dans la vie étonomique et dans un même cadre géographique, accomplissent le même travail que nous, et à ceux aussi qui, tout en fournissant un travail très différent du nôtre, concourent cependant avec nous, sous le régime de la spécialisation des tâches, à une production déterminée : cultiver le blé, fabriquer des tissus, imprimer des livres ou des journaux » (1).

On se tromperait étrangement si l'on prétendait justi-

(1) DUTHOIT, art. cité.

fier l'existence de l'association professionnelle, telle que nous la voyons s'élaborer depuis un demi-siècle, uniquement par les excès d'un individualisme soi-disant libertaire, mais intransigeant, sur le terrain des faits économiques.

Il est exact que le libéralisme, en tablant exclusivement sur l'inégalité des conditions et le déterminisme des faits, au mépris de l'égalité spécifique ou humaine des individus, pour construire son système économique, a engendré les pires injustices; la légalité dont il s'est couvert n'a fait que mettre davantage en lumière la fausseté radicale du principe de l'autonomie individuelle sur laquelle il prétendait appuyer ses revendications injustes.

Alors, les individus lésés dans leurs droits les plus sacrés, CEUX DE LA PERSONNE HUMAINE, en face d'autres individus que leur condition sociale mettait à même d'exploiter leurs besoins, se sont associés pour faire valoir leurs droits, et opposer la force du nombre à toutes les autres forces coalisées contre eux. L'association professionnelle a pris de la sorte une forme combative, celle d'une lutte à mort entre le travail et le capital. Un tel état de violence ne répond pas à la nature des choses, puisqu'à l'expérience on a pu voir qu'il compromettait à la fois le Bien commun et le bien privé des individus. Il met en péril la PRODUCTION, et par suite la CONSOMMATION à laquelle tous les citoyens, sans exception, sont intéressés d'une façon vitale. Si c'est une folie de croire que le capital, en exploitant

les besoins de l'ouvrier isolé, peut prétendre à régler seul la Production, c'en est une non moins grande de s'imaginer que le travail puisse se passer du capital, en sous-entendant par là toutes les forces de production autres que le travail manuel, telles que l'intelligence, la richesse, l'autorité.

Les dirigeants du mouvement ouvrier ont réagi violemment contre les excès du libéralisme, nous l'avons vu, au nom de la seule égalité humaine ou spécifique et au mépris de l'inégalité des conditions. Ils se sont lourdement trompés. L'égalité humaine est une réalité, l'inégalité des conditions en est une autre. Toutes les deux sont dans la nature des choses et correspondent aux rapports fondamentaux des individus avec la société, de l'intérêt privé avec l'intérêt général, qui ne peuvent s'accommoder du dogme faux et étroit de l'autonomie individuelle, point de départ des doctrines libérale et socialiste.

La société équivaut à un tout organique dont les individus sont les parties étroitement solidaires, à un corps vivant dont ils sont les membres. En tant que tous participent à la vie du même corps pour réaliser la même Fin suprême correspondant à leur nature d'être raisonnable et libre, ils ont tous LA MÊME VALEUR SOCIALE.

Dans la société, pas plus que dans le corps humain, il ne faut intervertir l'ordre des membres sous peine de mort, mais il ne faut non plus amputer le corps d'aucun de ses membres. Une fois admis que chaque citoyen a le droit d'être traité humainement, avec la dignité que

comporte la personne humaine en face de sa Fin ultime à atteindre, tous ensemble, et chacun à sa place, doivent concourir au Bien commun de la société dont ils font partie; principalement à la PRODUCTION, puisque le Bien commun en dépend inévitablement.

Loin d'opposer, dans le citoyen, les droits de l'individu aux droits de l'homme, ainsi que le font les libéraux en partant du fait exclusif de l'inégalité des conditions ; ou les droits de l'homme à ceux de l'individu, comme le font les socialistes en prétextant l'égalité humaine de tous les citoyens devant la raison, il est nécessaire de dépasser le cadre étroit de l'autonomie individuelle dans lequel tous s'enferment systématiquement, comme si la société n'était faite que de la juxtaposition matérielle d'individus autonomes. Puis, le regard fixé sur ce tout vivant et organisé qu'est la société, il faut n'envisager les individus qu'en fonction du « tout » dont ils font partie, dont chacun a besoin pour vivre sa vie d'homme, à sa place, dans les conditions de vie où la nature l'a placé, mais qu'il peut lui-même améliorer par son intelligence et son énergie, d'un mot par sa CONSCIENCE PROFESSIONNELLE.

Alors, on s'apercevra vite que l'association professionnelle réalise ce qu'il y a au monde de plus naturel, et répond à la fois aux besoins de la société et des individus sous son double aspect économique et social.

Sa raison d'être immédiate, c'est évidemment L'INTÉRÊT DE SES MEMBRES. En s'associant, les membres d'une même profession cherchent à obtenir pour eux person-

nellement des avantages moraux et matériels qu'ils ne seraient pas sûrs d'obtenir s'ils travaillaient isolément; — c'est aussi L'INTÉRÊT GÉNÉRAL DE LA PROFESSION auquel est intimement subordonné l'intérêt de chacun; — c'est enfin LE BIEN COMMUN DE LA SOCIÉTÉ elle-même sans lequel, s'il était compromis, ni l'association professionnelle, ni ses membres ne pourraient réaliser leur raison d'être, satisfaire humainement à leurs besoins de vie.

Supposons en effet une société où travailleurs et capitalistes, au lieu de s'entendre en vue d'une meilleure Production, ne s'associeraient que pour se combattre et opposer l'une à l'autre les deux forces productives que représentent le capital et le travail, alors ni les individus, ni l'association professionnelle, ni la société n'y trouveraient leur compte, tant sont subordonnés entre eux leurs intérêts respectifs.

Rien n'existe donc de plus naturel, au double point de vue économique et social, que l'association professionnelle, envisagée comme un trait d'union légitime entre l'individu et la société; nous pouvons, désormais, nous appliquer à la définir, à dire en quoi au juste elle consiste, la façon dont elle doit s'organiser pour répondre aux besoins multiples qui sont sa raison d'être et la justifient.

NATURE DE L'ASSOCIATION PROFESSIONNELLE. — D'après les réflexions précédentes, il est clair, que l'association professionnelle n'est pas, par nature, une

association de combat, où une certaine catégorie de travailleurs de la même profession s'insurgeraient contre une autre catégorie dont elle aurait à se plaindre sous le rapport des intérêts professionnnels.

Il peut arriver, — cela s'est vu et se voit encore, — que, provisoirement, telle association professionnelle se croit obligée, pour revendiquer ses droits, de s'insurger contre des individus ou des groupes qui ont outrepassé les leurs dans leurs relations avec elle. Mais ceci reste accidentel à l'association professionnelle elle-même, si l'on admet que la profession constitue le lien qui rattache entre eux, dans la société dont ils font tous partie, en leur double qualité d'homme et de citoyen, tous ceux, quelle que soit la différence de leur tâche, qui travaillent à une production déterminée.

A moins d'être individualiste à outrance, jusqu'à refuser systématiquement aux individus la liberté de s'associer professionnellement de peur d'aliéner leur liberté, on doit reconnaître que l'association est naturelle à l'homme ; que l'individu a un tel instinct de son impuissance à vivre et à agir isolément que de tout temps on a vu les hommes d'un même métier, d'une même profession se lier entre eux, mettre en commun leur travail pour en retirer plus de profit.

Il faut rattacher au même instinct les GROUPEMENTS ÉCONOMIQUES, MUTUALISTES et COOPÉRATIFS dont nous n'avons pas à parler ici, (ce que nous dirons des groupements professionnels s'applique à eux proportionnellement), mais qui sont bien la caractéristique de

notre siècle comme l'individualisme le fut du précédent (1).

Les groupements professionnels donnent à notre époque une physionomie à part, telles, au XIII[e] siècle,

(1) Valère Fallon, Principes d'économie sociale, pp. 102-103. Cet esprit nouveau se manifeste dans une foule de domaines dont voici les principaux :

Groupements économiques proprement dits : ententes, cartels, fusions ou trusts.

Groupements mutualistes, ou associations de personnes exposées aux mêmes aléas, incapables d'y parer, le cas échéant, par leurs ressources individuelles et s'unissant, dans un esprit d'entr'aide et de prévoyance, pour couvrir, au moyen de légers versements périodiques, les charges qui surviendront à un certain nombre d'entre elles. Cette répartition du risque sur la multitude de ceux qu'il menace, cette participation de tous aux charges incertaines de quelques-uns est la clef de cinq grandes assurances sociales qui parent aux accidents, à la maladie et au chômage.

Groupements coopératifs, qui se rencontrent parfois en matière de production et qui sont très fréquents en matière d'achat et de crédit; ils unissent les consommateurs, les dispensent de recourir aux commerçants et aux banquiers, en leur réservant le bénéfice que ceux-ci prélèveraient sur la vente des marchandises ou sur le prêt de l'argent.

Dans tous ces groupements, comme dans les groupements professionnels que nous étudions ici, le principe qui doit dominer tous les autres est celui-là même que nous avons indiqué si souvent, le droit naturel pour tout individu, dans n'importe quelle condition, de réaliser sa Fin ultime en menant une vie conforme aux exigences de cette Fin transcendante et à la dignité de la personne humaine. C'est parce que, de loi ordinaire, l'individu ne se suffit pas à lui-même pour mener à bien une pareille vie, et développer toutes les ressources dont il dispose à cet effet, qu'il est appelé à vivre en société, et, au sein de la société, à faire partie de groupements qui lui facilitent sa tâche humaine en lui procurant tout ce qui lui est nécessaire pour cela au point de vue matériel, intellectuel et moral. En conséquence, ces groupements devront tenir compte de ce droit et de ce fait, tant dans leurs relations avec les individus qu'avec la société. Et la société à son tour ne pourra en faire abstraction dans ses relations avec ces groupements et avec leurs membres.

Voir aussi un article intéressant de E. Duthoit sur « La compénétration de l'Economique et du Moral dans les institutions de Crédit, dans Revue des Jeunes, 25 décembre 1921.

les corporations. Ils sont constitués par la réunion des membres d'une même profession se donnant pour but d'étudier et de défendre leurs intérêts professionnels, non pas abstraction faite d'autres intérêts plus profondément humains, individuels, familiaux et sociaux, mais au contraire en si étroite dépendance avec eux qu'il ne peuvent en faire abstraction.

Il est permis, sans doute, à un point de vue purement théorique et technique, d'étudier l'association professionnelle en elle-même, de déterminer dans quel esprit, en vertu de quelle organisation, sous l'influence de quelles lois, elle pourra atteindre son but immédiat qui consiste à défendre les intérêts professionnels de ses membres. Mais pratiquement il est impossible de séparer son aspect économique de son aspect moral et social.

A sa manière, l'association professionnelle fait partie de la société, comme l'individu, la famille. Elle sert le Bien commun que poursuit la société pour permettre à tous les citoyens d'y puiser ce dont ils ont besoin pour vivre humainement. L'association professionelle, si décidée qu'elle soit à étudier et à défendre les intérêts professionnels de ses membres, ne peut donc faire abstraction de LEURS INTÉRÊTS HUMAINS, ni, par conséquent, du BIEN COMMUN de la société qui en reste la meilleure garantie naturelle. Le moral y côtoie partout l'économique ; bien plus, il l'imprègne de toutes parts.

Analysons d'un peu près le mécanisme de l'association professionnelle, nous constaterons à quel point cette conclusion s'impose. Nous verrons aussi que, pour l'avoir

méconnue, les associations professionnelles traversent une crise grave, et sont menacées de se dissoudre dans l'anarchie.

Dans un article récent intitulé : POUR L'UNITÉ DANS LA PROFESSION, (1) M. Duthoit a mis en relief d'une façon admirable la tendance naturelle de l'association professionnelle à s'organiser en un tout organique, au sein de la société, dans l'intérêt de chacun et de tous, du bien privé et du bien commun.

Après avoir défini la Profession sous l'aspect d'un « lien qui rattache chacun de nous à tous ceux qui, « dans la vie économique et dans un même cadre géo- « graphique, accomplissent le même travail que nous « et à ceux aussi qui, tout en fournissant un travail « très différent du nôtre, concourent cependant avec « nous, sous le régime de la spécialisation des tâches, « à une production déterminée », il fait remarquer que, malgré la diversité des tâches et surtout celle des modes de rémunération qui ont créé, au sein de la profession, des GROUPES : patrons ou chefs d'entreprises, ingénieurs, techniciens, travailleurs d'exécution manuelle, cependant la profession embrasse des intérêts qui sont communs à tous ceux qui, sans distinction de groupes, s'y rattachent.

« C'est un fait que tous les individus relèvent à un

(1) Cf. REVUE DES JEUNES, 10 novembre 1921, art. déjà cité. Nous donnons ici, en l'adaptant au point de vue plus général auquel nous nous plaçons, un résumé de la thèse de E. Duthoit, dont la conclusion s'harmonise si bien avec les principes de justice et de charité que nous défendons.

« titre quelconque d'une profession déterminée, ont un « commun intérêt à ce que l'industrie soit bien outillée, « reliée à un bon système de transports ; à ce que, « grâce aux débouchés extérieurs, l'industrie travaille « à plein rendement et écoule ses produits », bref aboutisse à cette sorte de patrimoine commun qui s'appelle LA PROSPÉRITÉ INDUSTRIELLE.

Il est vrai aussi que, de groupe à groupe, apparaissent des intérêts opposés; il y a là une conséquence inéluctable du mode de répartition établi : « La fixa- « tion du salaire met aux prises l'intérêt du chef d'en- « treprise et celui des salariés qu'il emploie. Comme « tout vendeur, le salarié tend à la hausse ; comme « tout acheteur, le salariant tend à la baisse, et c'est « seulement par des rapports constants et une sagesse « qui domine l'intérêt immédiat qu'il est possible de « ramener les prétentions antagonistes de l'un et de « l'autre à une juste mesure ».

A ces intérêts opposés de groupe à groupe s'ajoutent encore, dans la profession, le fait de la concurrence des chefs d'entreprise entre eux, le fait aussi de la sous-concurrence des travailleurs entre eux, sans parler des conflits d'intérêts fréquents et à peu près inévitables entre les industries elles-mêmes spécialisées, comme il arrive dans le textile entre la filature et le tissage, le tissage et la teinture.

Tel est l'enchevêtrement d'intérêts, ou communs, ou distincts, ou même opposés, au milieu desquels le syndicat a surgi dans la profession.

Il s'est constitué exactement à l'intérieur de ce que nous avons appelé le « groupe » : il a uni les chefs d'entreprise de la profession entre eux; les travailleurs manuels entre eux ; les techniciens entre eux. Voilà le fait essentiel du parallèlisme des syndicats à l'intérieur de la profession.

« La première fin du syndicat, quelle que soit sa « composition, c'est de soumettre à une discipline jugée « nécessaire les intérêts en conflit à l'intérieur même « du groupe ». D'un côté les chefs d'entreprise s'entendent pour supprimer ou tout au moins limiter le champ de leur concurrence ; de l'autre les ouvriers, pour traiter tous avec les patrons aux mêmes conditions, afin qu'aucun d'eux n'ait à souffrir de clauses onéreuses que quelques-uns seraient tentés d'accepter par contrainte, ou par faiblesse.

Dans chaque groupe s'ensuit une tendance à défendre, par le moyen du syndicat, ceux de ses intérêts collectifs qui sont en opposition avec ceux du groupe parallèle. Tel est bien l'aspect combatif qu'a revêtu la question ouvrière, — en Europe surtout — depuis un demi-siècle.

Cependant, observe M. Duthoit, est-ce là tout le champ des intérêts professionnels ? « En dehors des « intérêts qui mettent aux prises les individus dans le « groupe et les groupes dans la profession, n'y a-t-il « pas une sphère d'intérêts qui unissent tous les indi- « vidus et tous les groupes de la profession ? La pros- « périté industrielle, vrai patrimoine commun de toute

« la profession, ne regarde-t-elle pas tous ses ressor-
« tissants ? »

En fait, la défense des intérêts généraux de la profession — perfectionnement de l'outillage, amélioration de la technique, intensification de la concurrence avec l'extérieur, ouverture de débouchés, — a été laissée, jusqu'ici, aux seuls employeurs, avec l'appui variable des pouvoirs publics. C'est pourquoi « les syndicats « ouvriers se sont confinés dans les questions de sa-
« laire et de réglementation du travail, sans se rendre « compte du lien étroit qui unit le régime du travail « et les tarifs de salaires aux conditions générales, in-
« térieures et extérieures, dont dépendent l'expansion « des entreprises sur le marché du monde et, par « suite, leur prospérité ».

Heureusement, il semble qu'un peu plus de clairvoyance se manifeste dans l'élite des travailleurs. Celle-ci commence à s'apercevoir que rien de ce qui intéresse le producteur ne doit lui être étranger. « Le jour où « cette conviction se généraliserait et passerait en acte, « quelque chose serait changé dans la structure du ré-
« gime industriel, et les syndicats parallèles d'une « même profession pourraient commencer vraiment à « faire œuvre commune. »

Cette remarque, très importante, va nous permettre d'établir la façon dont il serait possible, grâce à une éducation appropriée chez tous les individus d'une même profession, de rattacher le problème économique au problème moral, sans confondre pour autant les inté-

rêts professionnels avec les intérêts moraux, d'espèces différentes.

Dès l'instant que le groupement parallèle des ouvriers et des patrons devient un fait accompli, que la prospérité industrielle leur apparaît comme le patrimoine commun où doivent converger, dans leur intérêt à tous, leurs efforts, existe-t-il un moyen pratique de les coordonner, ou n'en existe-t-il pas plusieurs, les uns d'ordre économique, les autres d'ordre moral ?

Sur le terrain économique, les faits ont démontré qu'un organe permanent de liaison peut être constitué qui permettrait de resouder entre eux les membres détachés du corps professionnel, telles les institutions mixtes et paritaires qui, sous la pression de nécessités inéluctables, ont surgi spontanément, avant même que la loi les reconnût et leur conférât une espèce de baptême juridique. Mais le type par excellence de ces sortes d'institutions, « c'est la commission mixte, mi-patronale, mi-« ouvrière, qui assure l'exécution loyale d'un contrat « collectif de travail, apporte au tarif conventionnel « les réajustements qu'impose la mobilité des faits éco-« nomiques, prévient par un contact journalier tout « risque de conflit. »

Il y a là déjà un pas en avant vers l'unité de la profession. Mais ne peut-on en faire un autre, sans sortir de l'ordre économique ? Au lieu de s'en tenir aux questions de salaires et de réglementation du travail, n'est-il pas possible, entre syndicats patronaux et syndicats ou-

vriers, de se concerter pour s'occuper des intérêts généraux de la profession ?

Rien ne s'y oppose en principe. Pratiquement il ne s'agit que d'initier l'élite des travailleurs déjà conscients de la solidarité des intérêts qui rattachent les ouvriers aux patrons, dans une même profession, aux problèmes techniques, commerciaux, financiers de l'industrie, aux questions de matières premières, de débouchés, de concurrence et de prix.

« De plus en plus, conclut M. Duthoit, cette initiative apparaît comme une nécessité impérieuse, aussi bien pour les chefs d'entreprise que pour les salariés et les intérêts généraux du pays.

« Tout se tient dans les problèmes industriels. La question des salaires... est liée à tout l'ensemble des problèmes dont relève l'écoulement rémunérateur des produits sur le marché national et international. Il est donc indispensable que les représentants qualifiés des ouvriers prennent connaissance de ces éléments complexes, si seulement ils veulent discuter et réajuster en connaissance de cause les tarifs de salaire soumis à leur examen.

« Réciproquement, les patrons parviendront bien plus aisément à faire comprendre leur point de vue et les nécessités dont ils se prévalent pour réclamer, le cas échéant, plus de travail ou moins de salaire, si tous les éléments du problème étaient mis, en quelque sorte, cartes sur table, sous les yeux des intéressés.

« Cette politique sociale, faite de confiance réciproque, suppose des contacts, une égale bonne volonté chez les uns et chez les autres; ne sommes-nous pas bien éloignés, dira-t-on, de l'état d'esprit et des dispositions morales qu'elle commande? Elle suppose, en effet, un effort spirituel. Par ailleurs, les progrès de l'enseignement technique, la renaissance de l'apprentissage,

pourraient singulièrement contribuer à donner aux travailleurs la compétence et l'attrait nécessaires pour prendre conscience des intérêts généraux des professions dont ils sont les membres. »

Une première idée très nette se dégage de cette analyse. On s'aperçoit que l'association professionnelle, pour rendre toute sa valeur de vie et répondre à sa raison d'être immédiate qui consiste à favoriser à la fois le bien privé de ses membres et le Bien commun de la profession, demande à être constitué en un tout organique dont les associés soient les parties vivantes, tellement unies entre elles, malgré la diversité de leur tâche, qu'elles éprouvent bien plus le besoin de resserrer leurs liens que de les relâcher.

Cette première idée en appelle tout de suite une autre, non moins nette, c'est que ce « tout organique », si parfait qu'il puisse être dans son genre, ne saurait être autonome, indépendant à l'égard d'intérêts supérieurs à ceux de l'association professionnelle, tels que les intérêts moraux de l'individu, de la famille, et de la société.

Pour nier une vérité aussi évidente, il faudrait soutenir qu'au-delà de l'intérêt matériel recherché par lui dans l'association professionnelle, l'individu n'a à se soucier de rien; qu'il est à lui-même sa fin, et que tout ici-bas doit servir, famille, association, société, à le satisfaire matériellement. Mais nous avons établi, au nom de la raison et de l'expérience, que pour l'individu, le droit de se servir de la famille et de la société procède uniquement du caractère transcendant de la Fin

morale qui le domine et règle son activité d'être raisonnable et libre, à laquelle toutes les autres fins individuelles, familiales et sociales demeurent subordonnées. Impuissant à réaliser seul cette fin ultime, à développer pour cela intégralement les énergies naturelles, intellectuelles et morales qu'il tient de la nature, il a besoin naturellement de s'appuyer sur autrui, d'entrer dans des groupements qui, par la communauté des biens mis à sa disposition, lui facilitent sa tâche humaine. C'est pourquoi il vit en famille et en société.

L'association professionnelle échapperait-elle donc à cette loi? L'individu a besoin, par dessus tout, de sécurité matérielle. Avant de vivre moralement, comme avant de philosopher, il faut vivre tout court. L'un des grands mérites de l'association professionnelle bien comprise, c'est précisément de permettre à ses membres de vivre, d'acquérir le minimum de bien-être nécessaire à un être humain pour qu'il puisse faire dignement usage de sa raison et de sa liberté. L'association professionnelle est donc bien, de ce chef, un moyen naturel dont l'individu a le droit de se servir pour réaliser sa Fin ultime, et, en devenant un homme de métier, accomplir dignement son métier d'homme.

Toutefois l'association professionnelle sans la société, que serait-elle ? Pourrait-elle seulement s'établir et venir en aide à ses membres, même sous le simple rapport matériel? La solidarité de tous les intérêts humains nous oblige à répondre négativement. De fait, en ce monde, tout est solidaire de tout, l'humanité du monde

physique, les sociétés politiques de l'humanité, les sociétés particulières, telles que la famille et l'association professionnelle, de la société politique. L'association professionnelle soutient avec la société dont elle fait partie des rapports analogues à ceux que soutiennent avec elle chacun de ses membres ; l'intérêt personnel qu'elle poursuit n'est pas plus indépendant du Bien commun de la société que le bien privé de ses membres ne l'est de l'intérêt général de la profession à laquelle ils appartiennent. Pour s'épanouir, et atteindre ses buts, l'association professionnelle a besoin d'un milieu favorable à son expansion économique ; elle requiert une société équilibrée, où le Bien commun ne soit pas en péril, tout comme l'individu a besoin, en s'associant à d'autres individus pour travailler, que l'association professionnelle dont il fait partie réalise les intérêts généraux qui sont sa raison d'être.

On voit maintenant où tend cette analyse. Elle a pour but de démontrer qu'une association qui, dans la poursuite de ses intérêts professionnels, ferait fi du Bien commun de la société et au besoin s'insurgerait contre lui, nuirait à ses propres intérêts, manquerait à sa mission d'aider chacun de ses membres — à l'exemple de la famille et de la société, mais à sa manière et selon ses moyens — à réaliser pleinement sa vie humaine, à tendre efficacement vers sa Fin ultime, avec toutes les ressources matérielles, intellectuelles, morales qui sont l'apanage d'un être raisonnable, et dont l'utilisation normale constitue, en chaque individu, un droit inaliénable

de la personne humaine. un « droit de l'homme » fondé, comme ses devoirs, sur les droits même de Dieu.

Ce sont là des vérités premières, contrôlées par l'expérience, dont ni le libéralisme économique, ni le socialisme ne paraissent avoir compris l'importance et l'étendue.

Systématiquement le libéralisme s'érige en adversaire de toute association qui, à un degré quelconque, restreindrait la prétendue autonomie de l'individu, soit de la société envisagée comme un tout organique dont les individus ne seraient que les parties ; soit de la famille dont il a détendu les liens naturels par la loi du divorce; à plus forte raison de l'association professionnelle qui, en groupant des intérêts, groupe ainsi des forces, celle du nombre par exemple, mais par là même diminue l'indépendance de ses membres, plus encore celle d'individus désireux de traiter, sur le terrain économique, non avec des groupes compacts qui barrent la route à leurs entreprises égoïstes, mais avec des individus dont il est relativement facile, à la faveur d'un contrat légal, le plus souvent immoral, d'exploiter les besoins.

Voilà pourquoi les libéraux se sont opposés, autant qu'ils l'ont pu, à la création des syndicats professionnels. Lorsque ceux-ci furent constitués, ils leur opposèrent les syndicats patronaux. Il a fallu de longues années de lutte et d'expérience désastreuse pour amener des patrons férus de la doctrine libérale à s'entendre avec les ouvriers, sur le terrain syndical, dans l'intérêt général de la profession.

Quant aux socialistes, les plus sages d'entre eux en viennent aussi peu à peu à envisager un accord de ce genre, au détriment bien entendu d'un système économique trop rigide pour s'adapter tel quel à la nature des choses.

Disciples de Karl Marx, les socialistes en général ne croient qu'à la force du nombre, de la quantité. Ils rejettent, en principe, l'inégalité des conditions pour parvenir à établir un jour l'égalité individuelle. Seul, d'après eux, le travail manuel contribue à la production, et l'immoralité du régime économique actuel lui viendrait de ce que la rémunération du travail ne profiterait qu'au capital. On connaît la formule simpliste de Karl Marx. Des dix ou douze heures que l'ouvrier consacre au travail, la moitié seulement sert à sa subsistance ; le reste ne profite qu'aux employeurs. Heureusement l'expérience a démontré la fausseté absolue d'une pareille théorie. Elle a fait voir que la qualité joue un rôle, dans la profession, au moins égal sinon supérieur à celui de la quantité ; que l'esprit l'emporte sur la matière, et que, pour rendre fécond le travail manuel, il est nécessaire d'avoir à la tête d'une entreprise des hommes d'intelligence et d'autorité, des techniciens, des capitaux.

De là une tendance assez accentuée, chez les plus intelligents parmi les dirigeants du socialisme et les ouvriers, à tenir compte des leçons de l'expérience, à rapprocher le travail du capital, au lieu de les opposer éternellement l'un à l'autre comme deux forces anta-

gonistes dont l'une, celle du travail, doit écraser l'autre, celle du capital, en visant à égaliser par en bas toutes les conditions sous la férule d'un Etat omnipotent.

Tant il est vrai que nous ne pouvons rien contre la nature des choses, et que celle-ci en vient toujours à prendre sa revanche contre ceux qui, en son nom, s'acharnent à la détruire ! L'association professionnelle relève du droit naturel ; personne au monde n'empêchera de s'associer des individus faits pour vivre en société. Pour remplir son rôle à l'égard de ses membres, et leur garantir la sécurité matérielle nécessaire au déploiement de leur vie d'être raisonnable et libre, non seulement l'association professionnelle doit viser à l'unité de la Profession, subordonner à ses intérêts généraux les intérêts particuliers, quelquefois opposés, des groupes, mais elle doit subordonner les intérêts professionnels eux-mêmes aux intérêts plus généraux de la société qui garantit, par ses lois et ses institutions, son existence et son activité.

C'EST LA UNE QUESTION DE JUSTICE SOCIALE dont on ne saurait trop signaler l'importance, en rappelant seulement que l'intérêt général de la société demeure lui-même au service de l'intérêt moral de tous les individus qui en font partie, et ne vivent en société que pour mieux vivre en homme, atteindre leur Fin ultime plus efficacement par la mise en commun de toutes leurs énergies d'ordre spirituel et matériel.

Il nous reste à dire quels sont les droits et les devoirs de l'association professionnelle ainsi entendue dans la

société, quitte à préciser ensuite brièvement les droits et les devoirs de la société à l'égard des associations professionnelles.

II

Les droits et les devoirs de l'Association professionnelle dans la société.

Ses droits. — L'association professionnelle a d'abord droit a l'existence. Cette vérité, consacrée désormais par la loi sur les syndicats (1), n'est plus guère contestée aujourd'hui que par des individualistes incorrigibles, absolument réfractaires à l'idée syndicale. Son entrée d'ailleurs dans nos mœurs a précédé sa consécration par nos lois.

Ce droit à l'existence en entraîne immédiatement un autre, le droit a la liberté syndicale. Que faut-il entendre par là ? Il ne peut être question, pour l'association professionnelle, — qu'il s'agisse des groupes formés au sein de la Profession, avec leurs intérêts particuliers et opposés, ou de la Profession unifiée en vue de ses intérêts généraux — d'un droit à une autonomie absolue dans la société. Une pareille autonomie irait à l'encontre des droits les plus sacrés de l'homme dans l'individu, et des droits de la société à l'égard de tous les citoyens qui en font partie.

(1) Loi du 21 mars 1884, et loi du 12 mars 1920.

Déclarer « autonome » l'association professionnelle, ce serait soutenir qu'en dehors des intérêts professionnels qu'elle poursuit, il n'y en a pas de plus importants qui s'imposent à l'activité de ses membres et de la société. Cette prétention est manifestement insoutenable. Avant d'être patrons ou ouvriers, employeurs ou employés, les membres d'un syndicat sont des hommes qui ont des devoirs humains à remplir conformément à leur nature d'être raisonnable et libre, et à la Fin ultime qui exige d'eux une vie et une activité rationnelle. Par rapport à une pareille Fin, qui dépasse toutes les autres, la société elle-même, sous les espèces du Bien commun qu'elle réalise, n'a qu'une valeur de moyen. A plus forte raison en va-t-il de même de l'association professionnelle. Elle n'est, en définitive, pour chacun de ses membres, qu'un moyen naturel d'atteindre leur fin. Nous verrons, d'ailleurs, que c'est à ce point de vue moral que se légitime l'existence de syndicats chrétiens à côtés d'autres syndicats que ces questions de conscience et de moralité ne préoccupent pas assez, ou préoccupent à rebours.

Il n'est pourtant pas de base plus solide sur laquelle puisse s'appuyer l'association professionnelle pour faire valoir ses droits qui reposent sur le droit de l'homme, inaliénable chez tous ses membres, à vivre pleinement sa vie rationnelle, avec toute la sécurité matérielle et la dignité morale que comporte la personne humaine. Le jour où l'association professionnelle voudrait se placer à ce point de vue moral pour revendiquer ses droits,

avec bien entendu le souci de ses devoirs, elle assurerait, sa prospérité économique avec celle du pays tout entier.

Nous avons vu, en son temps, que tout individu humain, en sa qualité d'homme, a le droit de posséder les biens matériels nécessaires au développement de sa vie humaine personnelle, et de celle de sa famille, puisque, de loi ordinaire, il a celui de fonder un foyer, d'avoir des enfants. La forme de cette propriété privée importe peu ; elle varie selon les époques les pays, les conditions sociales des individus. L'essentiel est qu'au point de vue du logement, de la nourriture, du vêtement, elle assure à chacun la sécurité et la dignité compatibles avec les droits sacrés de la personne humaine, puisque l'individu, quelle que soit sa condition sociale, ne peut, sans autre ressource que sa profession. espérer y parvenir.

Pour démontrer cette vérité par des faits, il faudrait raconter ici toute l'histoire du libéralisme économique ; nous n'y pouvons songer. Mais on sait suffisamment l'aventure de la classe ouvrière en particulier le jour où, au nom de l'autonomie individuelle, certains patrons ont prétendu ne signer de contrats de travail qu'avec des ouvriers considérés isolément. Alors fut institué le déplorable régime de l'exploitation des besoins de l'ouvrier, dans lequel la légalité remplaçait la moralité. Aucune considération de justice sociale ne venait adoucir les rigueurs de cette justice particulière qui prétendait rendre à l'ouvrier son dû, non pas en considération de la valeur marchande de son travail, mais seulement

en vertu du contrat légal qu'il avait signé, sous l'empire de la contrainte morale, de la nécessité matérielle.

Il ne s'en suit pas que le contrat de travail entre un ouvrier isolé et un patron soit illégitime. Tout homme peut disposer de sa personne pour des choses honnêtes ; DE SOI, le contrat de travail n'engage l'ouvrier qu'à des choses honnêtes ; il lui laisse l'indépendance nécessaire pour remplir ses devoirs, exercer tous ses droits. D'autre part, la sujétion qu'il implique est profitable au patron et à l'ouvrier, en ce sens qu'elle laisse au premier la direction de l'entreprise, la propriété définitive du produit, et met le second à l'abri du risque, en lui assurant une rémunération certaine, immédiate, déterminée d'avance; enfin elle épargne les contestations si nuisibles aux intérêts communs, étant donnée l'impossibilité où l'on se trouve de déterminer avec exactitude la part qui revient au capital et au travail dans la production.

Dans une société où les contrats de travail passés entre patrons et ouvriers isolés réaliseraient ces conditions de justice que nous venons d'indiquer, le Bien général lui-même y trouverait certainement son compte.

Malheureusement les « choses en soi » ne gouvernent pas ce monde; l'expérience de ces dernières années, pendant lesquelles l'industrie s'est développée de façon prodigieuse, ne l'a que trop démontré. LE CARACTÈRE HUMAIN du travail a fait place peu à peu, dans la pensée des chefs d'entreprise, à son CARACTÈRE MÉCANIQUE. Les considérations purement économiques ont laissé dans l'ombre les considérations mora-

les : l'intérêt général et l'intérêt professionnel s'en sont trouvés amoindris. Cela explique qu'à la longue les contrats collectifs de travail se soient substitués au contrats de salariat. Sans doute, dans la pratique, les contrats collectifs ne suppriment pas tous les inconvénients qui s'attachent au contrat de travail passé entre l'ouvrier isolé et le patron : c'est le sort de toutes les choses humaines de mêler les inconvénients qu'elles veulent éviter aux avantages qu'elles s'appliquent à réaliser. Mais on ne peut nier, en présence surtout des abus criants où le libéralisme nous a conduits sur ce terrain, que les contrats collectifs ne soient de nature à sauvegarder plus efficacement la dignité de l'ouvrier, à diminuer l'antagonisme des classes, et à intensifier la production, en intéressant les ouvriers eux-mêmes à l'entreprise. Il suffirait, pour parer aux inconvénients de ces contrats, d'y apporter avec toute la prudence voulue, les correctifs nécessaires, tels que la PARTICIPATION ÉVENTUELLE AUX BÉNÉFICES, L'ACTIONNARIAT DU TRAVAIL, COLLECTIF OU INDIVIDUEL, LA PARTICIPATION A LA GESTION, LES CONSEILS D'USINE.

Enfin ce sera, dans l'avenir, l'office du CONTRAT COLLECTIF DE TRAVAIL, qui est un contrat préliminaire au contrat de travail proprement dit, entre patrons et ouvriers, d'assurer plus de justice dans leurs rapports ; de faire reconnaître le droit syndical ; de déterminer les justes conditions du travail et des salaires ; de faire admettre par exemple que, dans les professions régies par un contrat collectif supposé juste, le contrat indi-

viduel n'est légitime qu'autant qu'il ne viole pas la clause du contrat collectif; de résoudre les conflits, et peu à peu d'orienter la profession vers cette unité harmonieuse où les intérêts opposés des groupes tendent à se fondre dans les intérêts généraux de la Profession organisée, pour le plus grand profit matériel et moral des individus, de l'association professionnelle et de la société.

Le tort du libéralisme fut toujours de réduire le problème économique, dans les contrats de travail, à son aspect mécanique. Il y était contraint par sa théorie du déterminisme des faits, inconciliable avec le soi-disant principe de l'autonomie. Le mérite du socialisme, au contraire, fut d'amener la question du problème économique sur son terrain humain. Lui-même l'a fait au nom de l'autonomie individuelle et par une méthode égalitaire qui, en se désintéressant de l'inégalité naturelle des conditions, puis en n'accordant de valeur qu'au travail manuel dans la production, a négligé l'apport de l'intelligence, de la richesse et de l'autorité. Cependant on ne peut nier que ses outrances même n'aient servi à mettre en relief la complexité du problème économique, à démontrer aux yeux de ceux qui s'inclinent encore devant les exigences de la raison que, dans la subordination effective du travail au capital, un principe moral doit dominer tout le reste, celui de L'ÉGALITÉ HUMAINE de tous les travailleurs, capitalistes, chefs d'entreprise, techniciens, ouvriers manuels, devant la Fin ultime qui s'impose à leur conscience et à

leur activité d'homme libre, de personne humaine, dans toutes les conditions.

Au-dessus des intérêts généraux de la profession qui exigent la coordination des tâches différentes et des intérêts particuliers des groupes; au-dessus même de l'intérêt général de la société auquel l'intérêt professionnel demeure subordonné, il y a l'intérêt moral de chaque personne humaine qui, en aucun cas, et sous aucun prétexte économique ou social, ne peut être sacrifié.

La liberté syndicale ne serait rien qu'une tyrannie de plus, si elle devait porter atteinte à cette liberté rationnelle de l'homme obligé, dans n'importe quelle condition, à réaliser coûte que coûte sa Fin d'être raisonnable, avec tous les droits que cette obligation comporte, vis-à-vis de lui-même et des siens qu'il doit pouvoir loger, nourrir, habiller, élever convenablement, humainement, comme lui-même.

Il résulte de tout cela que la JUSTICE PARTICULIÈRE, appelée dans les rapports entre patrons et ouvriers à sauvegarder leurs droits respectifs, se double toujours d'une question plus profonde et plus vaste de JUSTICE SOCIALE. Partout le moral imprègne l'économique et le conditionne. Un exemple courant va nous servir à illustrer cette théorie ; il a trait au JUSTE SALAIRE. Je n'en sache aucun où ces deux justices tendent plus efficacement à s'harmoniser. Sans aucun doute, c'est faute de l'avoir compris que les théoriciens les plus habiles du salariat ne sont pas toujours parvenus à ré-

soudre ce problème d'une façon satisfaisante. La question du salaire reste étroitement liée à celle du travail dans une société où, EN FAIT, le travail demeure subordonné au capital en vue de la Production. Le salaire peut et doit être déterminé d'après la VALEUR DU TRAVAIL. Or le travail humain — en l'espèce celui de l'ouvrier — a une double valeur : ÉCONOMIQUE et SOCIALE (1).

Sa valeur économique lui vient de sa qualité de cause efficiente de la production. Il se trouve ainsi, indirectement, cause de la valeur des produits, productif de la valeur. Certes, la notion de valeur reste extérieure et supérieure au travail; elle se tire de L'UTILITÉ SOCIALE des produits. Les biens n'ont pas de la valeur parce que le travail les produit; c'est au contraire parce qu'ils ont de la valeur, qu'ils sont recherchés dans la société, y ont une puissance d'échange plus ou moins grande, que le travail s'applique à les produire. Toutefois, à TITRE DE CAUSE EFFICIENTE DE LA PRODUCTION, le travail n'en acquiert pas moins une valeur économique.

En outre, le travail, considéré comme activité productrice de l'homme, devient à son tour objet d'échange; il a donc en lui-même une valeur, VALEUR SOCIALE qui peut être appréciée justement en considération du Bien commun qu'il sert, de la Fin sociale à la

(1) Il va sans dire que le mot « travail » a un sens plus large que celui que nous lui donnons ici, en le restreignant volontairement au travail manuel qui concourt à la production. Dans l'intérêt même du travail manuel, et de la discipline indispensable à toute entreprise, il importe que la supériorité du travail intellectuel soit reconnue et sauvegardée.

réalisation de laquelle il contribue, et partant de la Fin morale personnelle de l'ouvrier à laquelle toutes les autres, celles de la profession et de la société, sont subordonnés.

La détermination du salaire, pour être juste, doit donc tenir compte de cette double valeur — économique et sociale — du travail humain.

Si l'on ne tient compte que de sa valeur économique, de la part qui lui revient dans la production, la JUSTICE PARTICULIÈRE, celle qui règle les rapports d'individu à individu, pourra à la rigueur être sauve, encore qu'il soit difficile pratiquement, si l'on est libéral, de ne pas attribuer au capital la plus grande partie de ce qui devrait revenir au travail ; et si l'on est socialiste, de ne pas considérer le travail comme la cause exclusive de la production, au détriment du capital.

Mais les considérations de justice particulière, dans les rapports de patron à ouvrier, n'épuisent pas à elles seules la question du salaire, puisque le travail, dont le salaire est la rémunération, a, en plus de sa valeur économique, une valeur sociale. Les considérations de justice particulière doivent donc être complétées par celles de justice sociale.

Le Bien commun de la société, règle supérieure de la juste valeur, exige non seulement que le travail, de concert avec le capital, concourre à la production, et soit rémunéré à ce titre, mais qu'il réalise sa propre fin sociale en faisant vivre humainement les travailleurs. C'est en cela que réside, avant tout, l'utilité générale du tra-

vail. « Celui qui ne travaille pas, dit l'apôtre, n'a pas le droit de manger. » Mais celui qui travaille a celui de vivre humainement, selon les exigences matérielles intellectuelles, morales de la Fin ultime qui correspond à sa nature d'être raisonnable et libre.

Il a aussi le droit de faire vivre sa famille dont l'utilité sociale est telle que, sans elle, il n'y aurait pas de société possible, ni en conséquence de vie personnelle réalisable pour des individus qui par nature sont appelés à vivre en société.

La juste valeur du travail humain, dans les échanges entre patrons et ouvriers, doit être réglée de façon qu'il puisse atteindre son but social, lequel se confond, en dernière analyse, avec l'entretien et le développement de la famille humaine.

En aucun cas les fins supérieures de l'activité laborieuse de l'homme, et les lois morales qui règlent cette activité en vue de ces fins, ne peuvent être sacrifiées.

Voilà le double aspect — économique et social — sous lequel doit être envisagé le salaire par quoi le travail humain est rémunéré. La justice particulière, règlant les rapports individuels entre patrons et ouvriers, doit, sur ce point important, être complétée par la justice sociale qui a le Bien commun pour objet et oblige, non seulement les gouvernants, mais les gouvernés, à lui subordonner tous leurs actes humains, à cause de sa valeur transcendante à toutes les autres.

Plusieurs corollaires se dégagent de ces principes ; il importe de les mettre en relief pour éviter toute con-

fusion dans la détermination des devoirs des patrons en face des droits de l'ouvrier au juste salaire.

L'ouvrier a d'abord droit au salaire qui correspond à la valeur économique de son travail, et le patron est tenu, en justice stricte, de proportionner le salaire à ce travail (1). Ce n'est donc pas premièrement sur les bénéfices à réaliser dans une entreprise que le patron doit se régler pour rémunérer les ouvriers ; car, il serait tenté, à ce point de vue, d'exploiter leurs besoins et de les prendre au rabais.

Nécessaire, cette considération de justice particulière n'est cependant pas suffisante pour la détermination du juste salaire. L'ouvrier n'est pas seulement un agent de la production, sans autre fin que l'intérêt professionnel à réaliser, mais avant tout un homme à qui son travail doit permettre personnellement de vivre en homme, puis de faire vivre humainement les siens dans la société. Incontestablement le travail de l'ouvrier marié et père de famille profite plus à la société, voire même à l'association professionnelle dont il est membre, que le travail d'un célibataire. Car la famille est le pivot de la société. En lui donnant les enfants dont elle a besoin, l'ouvrier marié contribue directement à l'extension du Bien commun ; puis, par un choc en retour

(1) Il y est d'autant plus tenu que la valeur des produits, si elle dépend en partie du capital engagé dans une entreprise, dépend bien plus encore de la production elle-même, autrement dit du travail. C'est même une difficile question de déterminer dans quelle mesure le capitaliste a le droit de participer à la plus-value des produits qui provient de la production et non du capital.

facile à comprendre, il consolide également les intérêts de la profession à laquelle il appartient, en fournissant à la fois des débouchés à la consommation, et de la main-d'œuvre à la production. La détermination du juste salaire doit donc se régler non seulement sur la valeur économique du travail de l'ouvrier, mais sur la valeur sociale, qu'il soit célibataire, ou père de famille; dans les deux cas l'utilité sociale du travail humain est incontestable, mais elle l'est bien davantage dans celui de l'ouvrier marié et père de famille. Il y a là une question de justice sociale.

Reste la difficulté de savoir s'il appartient seulement au patron d'envisager ainsi la question du juste salaire et de la résoudre. Est-il tenu par exemple de prendre des ouvriers mariés de préférence à des célibataires, de proportionner en tout état de cause le salaire aux besoins de famille des ouvriers qu'il emploie, même en réduisant ces besoins à ceux d'une famille moyenne ?

Dans l'affirmative, beaucoup de patrons devraient renoncer à leurs entreprises, parce que les bénéfices ne suffiraient pas à payer les salaires ; puis parce que le patron lui-même possède un droit strict à une rémunération proportionnelle à sa valeur productrice et à sa valeur sociale. Lui aussi est un homme avant tout, ayant le droit et le devoir de vivre humainement et de faire vivre ainsi les siens.

La solution de cette question vitale du juste salaire serait-elle donc chimérique ? Elle est seulement fort complexe, et dépend en partie de l'association profes-

sionnelle. Dans une question de justice sociale, comme celle du salaire dit « familial », le patron n'est pas seul en cause, mais avec lui l'ouvrier, et la société. Il appartient à chacun d'intervenir, à son rang et selon ses moyens, pour s'acquitter de ses devoirs sociaux sans porter atteinte à des droits légitimes. Ce qu'un patron isolé ne peut faire, des patrons associés le peuvent, comme cela s'est fait déjà en Dauphiné et dans le Nord, par la création de caisses de compensation qui permettent de rémunérer le travail de l'ouvrier ayant une famille à nourrir et des enfants à élever, et rendant ainsi à la société ainsi qu'à l'association professionnelle dont il fait partie, des services qui dépassent de beaucoup la valeur économique de son travail personnel. Mais la société elle-même qui bénéficie la première des enfants que l'ouvrier lui donne en fondant une famille, doit contribuer à l'alimentation de ces caisses, sans pour cela s'ingérer indiscrètement dans l'organisation professionnelle. Enfin il n'est pas jusqu'aux ouvriers qui ne devraient collaborer à cette œuvre de justice sociale par une légère contribution personnelle, ne serait-ce que pour s'encourager eux-mêmes à l'accomplissement de ce grand devoir social qui consiste à fonder un foyer, à avoir des enfants, mais devant lequel hésitent tous ceux qui craignent qu'un salaire insuffisant ne leur permette pas de vivre en famille comme il convient à des êtres humains raisonnables et libres.

Ce sera, nous l'espérons, un des avantages sociaux de l'association professionnelle, à mesure qu'elle réali-

sera l'unité de la profession, de subordonner ainsi les intérêts professionnels aux intérêts généraux de la société, dans la seule pensée d'être utile à ses membres envisagés non plus seulement comme de SIMPLES AGENTS DE LA PRODUCTION, mais comme des PERSONNES HUMAINES qui ont chacune leur Fin ultime à poursuivre, et doivent trouver dans leur activité laborieuse les moyens nécessaires et suffisants de s'acquitter de tous les devoirs personnels, familiaux et sociaux que cette Fin leur impose.

Il n'est pas non plus interdit de penser que, sous l'influence de ces idées de justice, en vertu du relèvement moral qu'elles déterminent dans les consciences, la question du salaire ne se transformera pas elle-même peu à peu. Un jour viendra où, en face de patrons plus pénétrés de la valeur sociale de leurs obligations professionnelles, des ouvriers plus conscients à leur tour de leur valeur humaine, finiront par resserrer avec eux leurs liens, par s'intéresser non seulement à leurs intérêts matériels immédiats, mais encore aux intérêts généraux de la profession, et par former une élite capable de comprendre que c'est en s'associant que le travail et le capital intensifieront la production, pour le plus grand profit de tous les membres de la profession et de la société. Alors se poseront, dans une atmosphère purifiée par la justice sociale, les questions si délicates de participation aux bénéfices, d'actionnariat du travail, et de co-gestion.

Si les catholiques, s'élevant encore au-dessus de ces

considérations de justice sociale, font appel, pour en renforcer la valeur, à leur charité, nous pourrons espérer, à défaut d'une société idéale qui n'est pas de ce monde, l'établissement d'une société où, chacun à sa place, et tous en collaboration harmonieuse, pourront prétendre à vivre de la façon qui convient à des hommes, avec toute la sécurité matérielle et la dignité morale que réclame la personne humaine.

Le droit de l'association professionnelle à l'existence se trouve donc limité par le droit de chacun de ses membres à mener cette vie d'un être raisonnable et libre, et par les droits correspondants de la société. Mais il est clair que, dans ces limites rationnelles, l'association professionnelle a le droit d'exiger de ses membres qu'ils travaillent, et donnent le maximum d'efforts compatibles d'une part avec les exigences des intérêts généraux de la profession, d'autre part avec les intérêts moraux de leur vie professionnelle et familiale.

Elle a le droit d'exiger d'eux qu'ils ne cherchent pas seulement à bénéficier des avantages qui résultent de leur condition d'associés pour se soustraire, le cas échéant, à ses inconvénients. En cas d'une grève juste, par exemple, il est inadmissible qu'un syndiqué revendique sa liberté individuelle, son droit au travail, aussi longtemps qu'il reste syndiqué, car il compromettrait ainsi les intérêts vitaux du syndicat. C'est ce qu'a très bien compris le tribunal de Lyon, lors d'une grève récente, en condamnant huit travailleurs syndiqués, mais anti-grévistes, à cent francs de dommages et intérêts

« attendu qu'en adhérant librement au syndicat le syndiqué prend l'engagement de se conformer aux décisions régulièrement prises par l'assemblée générale; « que toute violation d'engagement se traduit, en cas de « préjudice, par l'allocation du dommage; que l'attitude « des défenseurs a incontestablement causé un préjudice « moral et matériel à la collectivité dont le syndicat a « mission de défendre les intérêts » (1).

L'association professionnelle, établie conformément aux lois, a le droit de revendiquer et de maintenir la liberté syndicale contre les empiètements de l'Etat, aussi longtemps que les intérêts professionnels qu'elle poursuit, et dont elle a la responsabilité, ne sont pas en désaccord avec le Bien commun dont l'Etat a la charge. L'expérience, en effet, a démontré que l'Etat est un mauvais industriel et déplorable commerçant. S'il a le devoir de veiller au Bien commun, il n'a pas pour cela le droit de porter atteinte sans raison à la liberté individuelle ; ce serait la plus sûre façon de mettre le Bien commun en péril. Enfin l'association professionnelle a le droit, dans les limites que lui tracent la Fin ultime de ses membres et la Fin naturelle de la société, de tout entreprendre qui puisse favoriser l'essor de la Profession, développer ses intérêts généraux, pour le plus grand bien de la société, de la famille et des individus.

(1) A propos de la grève entre le Syndicat des fabricants de tulle de Lyon et le Syndicat des maîtres tullistes.

SES DEVOIRS. — Par là même se trouvent indiqués la nature et l'étendue de ses devoirs. Ils reposent, eux aussi, sur les véritables droits de l'homme, subordonnés eux-mêmes aux droits de Dieu.

Malheureusement ces considérations morales n'entrent pour rien dans l'organisation économique de la plupart des associations professionnelles existantes, hormis les syndicats chrétiens qui y puisent, au contraire, leur originalité et leur force. Il ne faut pas chercher ailleurs la raison de leur antagonisme perpétuel, et de l'égoïsme qui, au sein de chacune d'elles, oppose souvent les intérêts de la collectivité à ceux de ses membres. Dès lors on conviendra que l'heure est peut-être venue de replacer sur le terrain de la conscience professionnelle un problème qui, jusqu'ici, n'a été envisagé qu'au seul point de vue économique.

En vérité la raison d'être immédiate de l'association professionnelle consiste à étudier et à défendre les intérêts matériels de ses membres. C'est justement parce que, depuis trop longtemps, dans la lutte que soutiennent entre eux le capital et le travail, l'intérêt matériel des travailleurs a été méconnu, sous l'influence pernicieuse d'un libéralisme intransigeant, que ceux-ci se sont associés pour opposer la force du nombre à toutes les forces coalisés contre eux, et que les capitalistes, de leur côté, ont fait nombre pour ne pas se laisser écraser par leurs adversaires. Mais une pareille lutte, il est facile de le voir, ne peut que compromettre à la longue ces intérêts matériels que les associations professionnelles, patro-

nales et ouvrières, se proposent de défendre. J'accorde que le jour où, de part et d'autre, patrons et ouvriers se rendraient compte à quel point leurs intérêts respectifs, tout en étant opposés, sont subordonnés aux intérêts généraux de la profession enfin unifiée, l'association professionnelle serait en état de réaliser son but immédiat qui est d'assurer à chacun de ses membres la sécurité matérielle dont ils ont besoin. Cependant je reste persuadé que ce progrès économique dépend beaucoup plus des considérations morales qui présideront à l'organisation de la profession, que des pures considérations d'intérêt.

Pour le comprendre, il suffit de se rappeler que si l'homme a le droit de manger pour vivre, il n'a pas celui de vivre uniquement pour manger. Sa raison d'être ultime est de vivre comme il convient à un être raisonnable et libre, créé à l'image de Dieu. Tout le reste, dans sa vie, demeure subordonné à cette fin supérieure. Voilà le grand devoir de l'homme. Il repose sur le droit imprescriptible de Dieu à être connu, aimé et servi par ses créatures, en conformité avec les lois de la nature qu'elles ont reçues de Lui. Personne n'a le droit de se soustraire à ce devoir humain qui, au demeurant, reste le fondement prochain des droits de l'homme. L'individu ne vit en société que pour mieux l'accomplir; c'est pour la même raison qu'il vit en famille; ce doit être pour cela aussi qu'il s'associe avec d'autres individus professionnellement.

En conséquence l'association professionnelle, comme

la famille, comme la société, a le devoir de tenir compte, au moins indirectement, de cette subordination foncière, dans l'individu, de ses intérêts matériels à sa destinée humaine, et aux conditions de dignité personnelle et de liberté morale dans lesquelles il doit « vivre sa vie ».

Evidemment, il ne lui appartient pas de se soucier directement des intérêts moraux de ses membres; mais elle a le devoir de les respecter et celui de les défendre, s'ils sont en péril. Les associations professionnelles, aussi bien ouvrières que patronales, qui, dans leurs luttes ardentes pour la sauvegarde de leurs intérêts matériels, fouleraient aux pieds ce droit sacré des individus — qui est en eux un droit de l'homme, et l'écho d'un droit de Dieu — à mener pleinement leur vie d'homme de la façon qui convient à la personne humaine, pècheraient gravement contre la justice particulière, puisqu'elles priveraient les individus de ce qui, de droit naturel, leur est dû — la liberté de conscience; — et par voie de conséquence, contre la justice sociale qui fait un devoir aux collectivités aussi bien qu'aux individus de subordonner au Bien commun tous leurs actes de vertu.

Un des premiers devoirs de l'association professionnelle consiste donc, tout en poursuivant la défense des intérêts matériels de ses membres, à défendre leur liberté de conscience envers et contre tout. Quand une association comme la C. G. T., par exemple, qui a la prétention injustifiée d'englober toute la classe ouvrière, s'étonne qu'à côté de ses syndicats il y ait des syndicats chrétiens qui s'organisent d'une façon indépendante, elle

devrait observer que cela tient surtout au caractère matérialiste de ses doctrines économiques excluant de parti pris toute considération d'ordre moral, et mettant à une rude épreuve la conscience, non seulement des croyants, mais même des travailleurs incroyants qui placent au-dessus de leurs intérêts temporels l'obligation morale d'agir selon les lois de la raison, en honnête homme et en bon citoyen.

En défendant les intérêts matériels de ses membres, l'association professionnelle devrait donc avoir le souci de défendre surtout les intérêts moraux, puisqu'en principe, sinon toujours en fait, les individus ne s'associent professionnellement que pour trouver, en gagnant largement leur pain quotidien et celui de leur famille, toutes les garanties matérielles dont ils ont besoin pour faire figure ici-bas d'êtres raisonnables et libres, et s'acquitter de toutes leurs obligations envers Dieu, envers eux-mêmes, et envers le prochain dans la société dont ils font partie.

De ce qu'une association professionnelle, comme la C. G. T., se soit formée primitivement en association de combat pour sauver de l'isolement des ouvriers incapables de résister par leurs propres moyens aux exactions des capitalistes, il serait absurde de donner pour but aux associations ouvrières de détruire le capital, ou aux associations patronales de réduire à leur merci les ouvriers. Si l'ÉGALITÉ HUMAINE de tous les individus devant la nature, et les droits de celle-ci à être obéie oblige, en justice, les chefs d'entreprise à traiter tous les ouvriers

comme méritent de l'être des personnes humaines, l'inégalité naturelle des conditions n'oblige pas moins en justice les ouvriers à respecter les droits de l'intelligence et de l'autorité dans les hommes, qui, capitalistes ou chefs d'entreprise, collaborent avec eux, mais à leur rang et à leur manière, à la production.

A ce point de vue moral, la lutte des classes, ou plus exactement la haine des classes, n'est pas moins condamnable qu'au point de vue économique. Elle paralyse la production, et compromet le Bien commun dont tous les citoyens ont besoin pour vivre leur vie d'homme. Sans doute une certaine lutte des classes existera toujours, puisqu'au sein de la Profession organisée, voire unifiée, les groupes patronaux et les groupes ouvriers auront toujours à défendre des intérêts particuliers opposés. Mais pourvu qu'en fin de compte les intérêts généraux de la profession, et surtout le Bien commun de la société ne soient pas sacrifiés aux intérêts de l'une ou de l'autre classe, cette lutte reste légitime, et en un sens désirable. Car elle est de nature à provoquer de part et d'autre de fécondes initiatives, à tenir en haleine des volontés toujours plus enclines à se replier sur elles-mêmes qu'à tendre indéfiniment le ressort de leurs énergies créatrices, à pousser les esprits à la recherche de moyens techniques de plus en plus perfectionnés et capables d'augmenter la production.

Le droit à la liberté syndicale comporte donc de la part des associations professionnelles, un certain nombre de devoirs à l'égard des individus — patrons ou

ouvriers — qui ne sont pas syndiqués. Car la liberté individuelle n'est pas moins respectable que la liberté syndicale. Il est sans doute désirable, dans l'intérêt général de la profession et de la société, que tous les travailleurs d'une même profession s'associent. Mais aussi longtemps que les individus auront des raisons majeures de travailler isolément, on ne pourra leur faire un grief de revendiquer leur liberté. Surtout, on n'aura pas le droit de les obliger à entrer dans une association professionnelle dont les doctrines négatives et matérialistes méconnaissent les droits de la conscience à se soumettre avant toutes choses aux exigences de la Fin ultime qui règle souverainement l'activité de l'homme dans ses rapports moraux avec Dieu, avec lui-même et avec le prochain.

Cette liberté morale prime dans l'individu toutes les autres, qu'il soit syndiqué ou non. Ce qu'il est nécessaire d'ajouter, c'est que le syndiqué, en dehors de son droit absolu à la liberté de conscience, a le devoir de se soumettre aux statuts du syndicat, aussi longtemps qu'il en fait partie. S'il arrive que des décisions de ce syndicat mettent en jeu sa conscience, il est libre de se retirer; mais il est inadmissible qu'il veuille, en tout état de cause, participer aux avantages économiques d'une association sans prétendre en subir, le cas échéant, les inconvénients.

Il me reste un mot à dire des devoirs de l'association professionnelle à l'égard, non plus de ses membres, mais de la société à laquelle ils appartiennent. En aucun cas,

les intérêts particuliers d'un groupe, ni les intérêts généraux de la Profession ne doivent mettre le Bien commun en danger, vu que, par nature, ils lui sont subordonnés. Le sens social le plus élémentaire l'exige. Les associations professionnelles ont autant besoin de la société pour vivre et se développer que la société a besoin d'elles. C'est pour elles une question de justice — et de justice sociale — de rendre à la société ce qui lui est dû, de travailler au Bien commun. Dans la lutte à outrance que certains syndicats se livrent entre eux, ils oublient un peu trop ce grand devoir. Je ne parlerai même pas des grèves injustes — grèves d'associations libres, ou de fonctionnaires — qui sont une offense directe au Bien commun et engagent gravement la conscience de ceux qui s'y abandonnent: mais je voudrais que tous les dirigeants des syndicats comprîssent et fîssent comprendre à leurs membres que l'intérêt général de la société, puis par voie de conséquence leur intérêt personnel et humain, exige qu'ils accomplissent en conscience tous leurs devoirs de capitalistes ou de prolétaires, de chefs d'entreprise ou d'ouvriers, au sein de leurs syndicats. Qu'il s'agisse de grèves, ou de la journée de huit heures, de production ou de consommation, l'intérêt public doit dominer tous les autres et les harmoniser, ceux des syndicats comme ceux des individus, parce qu'en définitive le Bien commun de la société demeure le bien de tous, et à ce titre l'emporte sur tous les biens privés d'ordre matériel des individus et des collectivités. Sans le Bien commun, personne ne peut

se flatter, dans une société organisée, de tendre efficacement au Souverain Bien, avec toute la sécurité et la dignité qui conviennent à une personne humaine. Or, comme chacun est tenu en conscience de le faire, que ce devoir moral reste supérieur à tous les autres, il n'y a aucun intérêt matériel, fut-ce un intérêt collectif, qui puisse prévaloir contre lui, et contre les droits de la société à en garantir l'accomplissement chez tous les citoyens. L'individualisme professionnel et collectif n'est pas moins condamnable que l'individualisme des individus, des familles et des classes. Il faut le combattre partout où il s'affiche, comme un crime de lèse-société.

III

Droits et devoirs de la société a l'égard des Associations professionnelles

Cette conclusion nous amène logiquement à parler des devoirs et des droits de la société à l'égard des associations professionnelles. Il suffira de les indiquer, sans y appuyer, puisque nous nous adressons directement à la conscience chrétienne des sujets, non à celle de gouvernants que les questions morales n'émeuvent plus guère ; — et que ces devoirs et ces droits de la société ressortent clairement des considérations précédentes.

L'Etat doit s'occuper des associations professionnelles à deux titres : d'abord parce que le Bien commun dont

il a la responsabilité de l'existence et dépend en partie de la prospérité de telles associations; ensuite parce qu'il a le devoir de défendre les intérêts matériels et moraux de tous les citoyens, syndiqués ou non, qui pourraient entrer en conflit avec les intérêts particuliers et généraux de la profession organisée.

L'Etat doit veiller au Bien commun de la société, c'est là son premier devoir auquel tous les autres sont subordonnés, et sur lequel reposent tous ses droits à l'égard des individus et des collectivités. Il manquerait à ce devoir essentiel, en se désintéressant par exemple de la production dont les associations professionnelles sont un des principaux organes. Il ne peut donc demeurer non plus indifférent à l'existence et à la prospérité économique de ces associations.

Mais dans quelle mesure doit-il s'y intéresser ? Exactement dans la mesure où le Bien commun est en jeu. Supposons le cas assez fréquent de syndicats patronaux et ouvriers qui, au lieu de s'entendre en vue d'une production plus abondante, et de travailler pour cela à l'unité de la Profession, passeraient le plus clair de leur temps et useraient le meilleur de leurs énergies à se combattre, à paralyser la production. Dans ce cas, l'Etat a le devoir d'intervenir pour essayer d'atténuer ou de résoudre de tels conflits. C'est de cette pensée qu'est né le projet de loi d'arbitrage obligatoire, sous le contrôle de l'Etat, entre syndicats d'une même profession.

On comprend qu'une vaste association, comme la C. G. T., répugne à cette idée de l'intervention de

l'Etat pour la solution d'un problème qu'elle a intérêt à ne pas résoudre pacifiquement, dans sa lutte à mort contre le capitalisme. Mais l'Etat n'a pas à entrer dans des considérations doctrinales de ce genre dont l'application au problème économique menacerait directement le Bien commun. Il a besoin, au contraire, d'assurer à la société une production toujours plus abondante, qui réponde aux besoins les plus urgents de la consommation, et ne peut être atteinte que par l'accord toujours plus large du capital et du travail. Son devoir d'intervenir, en cas de conflit, entre ces deux forces productives est incontestable.

Mais il ne doit intervenir que pour des raisons d'intérêt général, sans porter atteinte aux droits légitimes des associations professionnelles, quelles qu'elles soient. Malheureusement ce n'est pas de cette façon qu'il intervient ordinairement. Tantôt il favorise le capital au détriment du travail et tantôt le travail au détriment du capital, en vertu de préjugés individualistes ou étatistes.

Nous avons déjà observé que notre législation sociale porte la marque de cette double tare, selon qu'elle s'inspire des idées libérales ou des idées socialistes.

Aux yeux de l'Etat, la société n'est pas le corps vivant que nous avons dit, dont les individus sont les membres, le « tout » organique dont les citoyens ne sont que les parties. C'est tout au plus une juxtaposition matérielle d'individus autonomes qui luttent entre eux pour leur autonomie, en invoquant tour à tour la liberté ou l'égalité.

Libéral, l'Etat a une tendance à se défier des associations professionnelles, à entraver leur essor sous prétexte qu'elles portent atteinte à la liberté individuelle.

Egalitaire, il a au contraire une tendance à les accaparer, et, en monopolisant l'industrie ou le commerce, à englober le plus de citoyens possibles dans le vaste réseau du fonctionnarisme, sous l'irresponsabilité de l'Etat.

Tant que celui-ci oscillera, incertain, entre ces deux attitudes, et hésitera à s'inspirer uniquement, dans ses rapports avec les associations professionnelles, de l'intérêt général, il perpétuera l'état d'anarchie où nous nous débattons pour le plus grand dommage de la société.

Mauvais industriel et mauvais commerçant, quand il opère par les seules forces et selon les méthodes d'une bureaucratie attachée à son service propre, l'Etat n'a pas à se substituer aux associations professionnelles, non plus qu'aux individus, pour résoudre le problème de la production (1). Son devoir consiste bien plutôt à leur accorder la liberté nécessaire à leur organisation et à leur développement dans les limites tracées par l'intérêt général. NI INDIVIDUALISME, NI ÉTATISME, voilà la vraie formule de l'intervention de l'Etat sur le terrain économique. Cela d'ailleurs ne signifie pas qu'en aucun

(1) On peut concevoir, cependant, que l'Etat qui INDUSTRIALISERAIT vraiment et pour de bon un service comme les P. T. T. et le Réseau des chemins de fer de l'Etat, pourrait devenir bon industriel et bon commerçant. Nous n'en sommes pas encore là, hélas!

cas, surtout en cas de conflit entre des associations professionnelles, il ne doive intervenir; mais il n'a pas à le faire pour ou contre telle association. Son droit d'intervention, et la manière dont il doit en user lui sont dictés par le Bien commun. Or le Bien commun est intéressé, non à une lutte des syndicats qui aboutirait à une scission, mais à leur accord, à la subordination harmonieuse de leurs intérêts respectifs aux intérêts généraux de la profession, eux-mêmes subordonnés à l'intérêt général de la société.

Cependant, si l'Etat, soucieux d'assurer la prospérité du Bien public, a le devoir d'intervenir pour accorder finalement entre eux des groupes professionnels assez disposés à se combattre, s'ensuit-il qu'il doive se désintéresser du sort des individus, syndiqués ou non?

Il a, au contraire, le devoir de s'y intéresser activement. Non seulement l'intérêt général de la profession, mais le Bien commun lui-même de la société demeurent au service de citoyens obligés, en conscience, de tendre vers un Bien qui dépasse en valeur morale tous les autres, et s'identifie avec la Fin ultime qui s'impose à l'activité humaine de chacun.

Qu'on ne crie pas ici à l'individualisme. Il n'y en a pas trace. L'Etat n'a pas à défendre, envers et contre tout, la liberté ou l'égalité de citoyens qui, par nature, ne sont pas tous absolument libres, ou absolument égaux, ni par conséquent autonomes.

Libres, certes ils le sont tous, mais d'une liberté limitée par les droits de la raison à imposer à chacun des lois

en conformité avec la Fin ultime qui correspond à leur nature; égaux, ils le sont tous spécifiquement, puisque tous sont des hommes et participent essentiellement à la même nature humaine; mais cette égalité humaine ou spécifique n'empêche pas l'inégalité de leurs conditions.

Sans professer aucune doctrine positive portant un caractère confessionnel, l'Etat a tout de même le devoir de tenir compte de ces enseignements de la raison, et des leçons de l'expérience; de régler sur tout cela son attitude dans ses rapports avec les individus et les collectivités. Aussi doit-il s'appliquer à défendre la seule liberté et la seule égalité individuelle compatibles avec le Bien commun dont il a la charge, celui-ci étant le moyen essentiel dont tous les individus ont le droit de se servir pour mener leur vie d'homme et atteindre leur Fin ultime d'être raisonnable et libre.

S'agit-il d'individus syndiqués, il a le droit d'exiger des syndicats qu'ils respectent la liberté morale et l'égalité humaine de ses membres; qu'ils les traitent comme des personnes, non comme des choses ; naturellement aussi il a le devoir d'exiger en retour des membres d'un syndicat qu'ils respectent les contrats passés avec lui, en toute liberté, aussi longtemps qu'ils restent syndiqués.

S'agit-il d'individus isolés, il a le devoir de défendre leur liberté individuelle contre la tyrannie syndicale, et le droit d'exiger d'eux qu'ils ne fassent rien non plus qui puisse entraver la liberté syndicale.

En un mot, c'est sur le Bien commun seulement, dans

ses relations essentielles avec la Fin ultime qui s'impose à la conscience et à l'activité des citoyens, quelle que soit par ailleurs l'inégalité de leurs conditions, que doivent se régler les relations de l'Etat avec les associations professionnelles, et qu'il est possible de déterminer sous ce rapport la nature et l'étendue de ses devoirs comme de ses droits.

L'Etat est le protecteur-né des personnes et des droits : en cette qualité, il doit réprimer les fraudes ; assurer le respect des contrats passés entre individus ou groupes d'individus; établir une législation protectrice du travail; aider à l'établissement d'un contrat collectif, préliminaire à tous les contrats particuliers, qui soit comme la charte du travail, sauvegarde la justice dans les rapports entre patrons et ouvriers, consacre la reconnaissance du droit syndical, établisse en même temps que les conditions du travail celles du juste salaire et prépare la solution des conflits.

L'Etat est un auxiliaire de l'activité économique : à ce titre, il doit la favoriser de tout son pouvoir. Les ministères de l'Industrie, du Commerce et du Travail, de l'Hygiène et de la Prévoyance sociale, les Conseils économiques, les Consulats, n'ont pas d'autre raison d'être.

L'Etat est promoteur de la production dans la mesure, nous l'avons déjà indiqué, où le Bien commun en dépend. Il doit l'encourager de toutes manières, par des subsides, par une législation douanière sagement protectrice, par des traités de commerce, par le déve-

loppement de l'enseignement technique, de l'apprentissage, des écoles industrielles, commerciales, des Hautes Etudes économiques et sociales (1).

Son droit d'intervention ne commence pas seulement où finissent les initiatives personnelles ou collectives. Le regard toujours fixé sur le BIEN COMMUN dans ses relations avec les droits et les devoirs de tous les citoyens à son égard et entre eux, l'Etat voit nécessairement de plus haut et de plus loin. Il lui appartient donc de tracer, préalablement à toute initiative privée, à toute collaboration avec les individus et les collectivités, un PLAN D'ENSEMBLE, on pourrait dire un PLAN D'ARCHITECTE, dans des questions d'intérêt général comme celle des chemins de fer, de l'utilisation de la houille blanche, et d'autres semblables.

L'intervention de l'Etat, de politique qu'elle est ordinairement, doit devenir de plus en plus sociale, qu'il s'agisse de législation ou de production. Dans tous les conflits d'intérêts en jeu, le dernier mot doit appartenir au BIEN COMMUN, car il est le moyen essentiel dont tous les citoyens qui le servent en conscience, en lui consacrant toute leur activité vertueuse, ont le droit de se servir pour la réalisation de leur FIN SUPÉRIEURE, celle à laquelle toutes les autres, y compris le Bien commun de la société, doivent être subordonnées. L'équilibre social sera toujours à ce prix, et à ce prix seulement.

(1) VALÈRE FALLON, PRINCIPES D'ECONOMIE SOCIALE.

CHAPITRE IV

Les Droits et les devoirs des Associations catholiques dans la société

Nous avons démontré qu'un catholique, dans la société politique dont il fait partie comme les autres et au même titre, a les mêmes droits à faire valoir, les mêmes devoirs à remplir; que la fin surnaturelle qu'il poursuit — Dieu à connaître, à aimer, à servir surnaturellement — coïncide esentiellement avec la Fin rationnelle de l'homme dont elle prolonge seulement les perspectives à l'infini; que les moyens surnaturels dont il dispose pour réaliser cette Fin ultime, telles les vertus infuses, ne le dispensent pas de la pratique correspondante des vertus naturelles ou acquises; qu'en un mot la grâce ne détruit pas en lui la nature, mais l'y transforme par la subordination des droits de l'homme aux droits de Dieu, des devoirs de l'honnête homme aux devoirs du chrétien; qu'avant d'être charitable et pour l'être, il doit pour le moins être juste.

Ces principes s'appliquant à toutes les situations individuelles, familiales, professionnelles où se trouve engagée la conscience d'un catholique, il semble qu'il n'y ait pas lieu d'instituer une étude spéciale sur les associations catholiques.

Cependant, si l'on veut bien y regarder d'un peu plus

près, on se convaincra facilement de l'importance et de la nécessité de cette étude. Les catholiques ne font pas seulement partie, au titre de citoyens, d'une société politique; ils appartiennent aussi, en tant que catholiques, à une société spirituelle, l'Eglise, qui a reçu de Dieu la mission officielle de les conduire directement à leur Fin dernière par les chemins de la vérité révélée, d'imposer à leur conscience les moyens d'y tendre, comme l'observation des Commandements de Dieu et de l'Eglise, la pratique du culte en général, des sacrements en particulier.

Entre l'Eglise et la société politique, ou plus exactement entre les obligations de conscience qui s'imposent à un catholique du fait qu'il appartient à l'Eglise, et celles qui résultent pour lui de sa qualité de membre de la société politique, ne va-t-il pas y avoir conflit? A supposer, comme nous l'établirons, qu'il n'y en ait pas, mais plutôt harmonie, entre ces deux ordres d'obligations, peut-on concevoir et admettre que des catholiques arguent de leur situation morale de catholiques pour s'associer entre eux, non seulement sur le terrain religieux proprement dit, mais sur le terrain social — économique ou politique — refusant d'entrer dans des groupements économiques, mutualistes, coopératifs, professionnels, délibérément hostiles à toute idée religieuse, ou simplement neutres en matière confessionnelle?

Enfin si cela leur est permis, voire même recommandé, quels seront les droits et les devoirs de ces associations catholiques dans la société?

Telles sont les trois questions auxquelles nous allons essayer de répondre.

I

Bien divin et Bien commun : l'Eglise et l'Etat

Le lecteur se souvient de la formule pleine et lumineuse par laquelle saint Thomas caractérise les rapports moraux que sont appelés à soutenir entre elles la société politique et la société religieuse, du moins en ce qui concerne les devoirs de charité et de justice. « De « même que la charité, écrit-il, subordonne au Bien « divin tous les actes des vertus, ainsi la justice sociale « doit subordonner les mêmes actes au Bien com- « mun. »

La charité est la vertu par excellence du Chrétien; elle l'oblige en conscience à aimer Dieu pour lui-même et le prochain comme soi-même pour Dieu. Aucun précepte n'est plus clairement exprimé dans l'Evangile et ne montre mieux à quel point, dans quel sens élevé la charité est une vertu sociale. Sans doute, tout chrétien doit d'abord aimer Dieu et le servir personnellement, le Dieu que sa Foi lui révèle, et qui constitue la Fin ultime surnaturelle où doivent tendre tous ses efforts de pensée et de vie. En ce sens il y a bien un but personnel de la vie sociale; mais il existe aussi un but social de la vie personnelle. Le chrétien ne peut atteindre sa Fin ultime qu'en vivant en société, religieuse ou politique,

et en servant le Bien commun pour avoir le droit de s'en servir.

Parlons d'abord de la société religieuse, — l'Eglise, — où doit s'épanouir la vie personnelle et surnaturelle du Chrétien. Il y a au moins deux façons d'entendre l'organisation de cette société, l'une en quelque sorte extérieure qui concerne la fondation de l'Eglise par le Christ, son autorité souveraine en matière d'enseignement religieux et de discipline morale, son unité, sa sainteté, sa catholicité, son apostolicité, sa hiérarchie, son culte; l'autre tout intérieure, et qui, en face du Bien divin transcendant à tous les autres, dont la réalisation s'impose à la conscience et à l'activité de chaque fidèle, exige qu'ils s'aiment les uns les autres du même amour qu'ils portent à Dieu, et, sous la haute autorité de l'Eglise, à la lumière de son enseignement divin, ne fassent qu'un comme le Christ et son Père ne font qu'un dans l'amour substantiel qui éternellement les unit.

Ces deux aspects de l'Eglise — extérieur et intérieur — le sont d'une même réalité. Sans l'organisation extérieure de l'Eglise dont l'autorité divine garantit pour tous les fidèles l'authenticité de la vérité révélée, et trace à tous les lignes essentielles de conduite, l'individualisme des consciences risquerait de compromettre la valeur sociale de la charité; d'autre part, l'Eglise risquerait de n'être qu'un cadre vide, de verser dans un formalisme desséchant, si la vie personnelle du chrétien, qui se concentre dans la charité, pour se répandre ensuite sur tous les hommes appelés à vivre de la même

vie, ne venait remplir ce cadre officiel, animer du dedans les formules d'enseignement et les préceptes de conduite.

Prétendre, comme certains le font aujourd'hui, que la religion catholique a individualisé les consciences en les détournant de l'aspect social du devoir, c'est oublier ou méconnaître ce double caractère de l'Eglise, l'un par lequel elle universalise la doctrine et la conduite des fidèles, l'autre par lequel les fidèles, tout en poursuivant dans l'Eglise le but personnel de leur vie sociale, sont tenus de « socialiser » leurs moyens de réaliser ce but personnel et d'aimer Dieu comme il veut être aimé, EN AIMANT LE PROCHAIN COMME EUX-MÊMES POUR LUI.

Lorsque saint Thomas, par exemple, nous déclare que la charité doit subordonner « tous les actes des vertus » au Bien divin, il exprime dans une seule formule substantielle et saisissante, la valeur à la fois personnelle et sociale de la charité. « Tous les actes de vertus » cela veut dire d'abord les propres actes de la charité qui a le Bien divin pour objet. Or la charité embrasse du même coup les actes par lesquels nous aimons Dieu, et ceux par lesquels, sous l'impulsion de cet amour de Dieu, nous nous aimons nous-mêmes et le prochain comme nous-mêmes. Il n'y a donc rien de plus personnel et de plus social tout ensemble que cette vertu surnaturelle qui ordonne au Bien divin ses propres actes, dans nos rapports avec Dieu, nous-mêmes et le prochain.

Cependant nous avons à en produire d'autres que

ceux de charité dans l'organisation de notre vie chrétienne; nous devons être prudents, justes, forts, tempérants, pratiquer toutes les vertus qui se ramènent plus ou moins directement à celles-là. Certaines d'entre elles, comme la prudence, la force, la tempérance, ont un caractère personnel; d'autres, comme la justice, revêtent surtout un caractère social. Il n'importe. Toutes, pour être des vertus chrétiennes, doivent être inspirées par la charité; tous leurs actes sans exception doivent être ordonnés par elle au Bien divin. Enlevez la charité, il n'y a plus de vertus chrétiennes : posez la charité vous les avez toutes, au moins en germe.

Dans l'Eglise qui, elle aussi, réalise à sa manière un tout organique, vivant, dont Dieu est le Bien commun avec les fidèles pour parties, personne n'est dispensé d'agir personnellement et socialement; de se servir de sa charité pour aimer Dieu Lui-même et le prochain comme soi-même pour Dieu en subordonnant au Bien divin tous les actes des vertus. Envisagée comme un corps vivant dont le Christ est la tête et dont les chrétiens sont les membres, l'Eglise n'a pas d'autre mission, en proposant à la foi de tous la même vérité révélée, en imposant à leur activité les mêmes préceptes de conduite, en leur offrant les moyens sacramentels ou autres d'obtenir ou d'augmenter en eux la grâce qui les vivifie surnaturellement, que de leur permettre à tous d'avoir la charité, de s'en servir personnellement et socialement, pour eux et pour les autres, en union intime avec Dieu.

En vérité, lorsqu'on place la question religieuse sur

ce terrain spirituel — son vrai terrain — on se demande non plus seulement comment il est possible de reprocher à l'Eglise d'avoir individualisé la conscience, — ce qui serait la négation même de sa mission d'amour — mais comment on en vient à craindre qu'elle ne la « socialise » à son profit et au détriment de la société politique. Cela n'a pas de sens, et témoigne d'une complète incompréhension du Bien divin qu'elle poursuit, et de la nature de la charité qui a le Bien divin pour objet.

« Notre Eglise, écrit magnifiquement le P. Sertillanges, est fondée sur l'unité des hommes en Dieu, grâce à leur solidarité dans le Christ. L'amour, la totale fraternité, totale en extension et totale, s'il se peut, en profondeur, est donc sa première règle.

« De cette fraternité, si elle était obéie, la justice sortirait comme un minimum : justice d'individu à individu, d'individus à groupes, de groupes, en retour, aux individus, et cette justice, demeurant familiale, au lieu de verser à l'esprit commercial du partisan de la lutte pour la vie, ne se sentirait jamais quitte. Plus on agit fraternellement, plus on est frères. Plus on paie, en matière d'amour, moins on est libéré. L'échange RÉEL prend place, ici, à la bonne volonté réciproque, la loi à la grâce : « Ne soyez en dette ENVERS PERSONNE, dit saint Paul, SI CE N'EST QUE VOUS VOUS AIMIEZ LES UNS LES AUTRES. »

« Il n'est donc pas possible de discuter que l'Eglise n'ait grand souci, de droit, en raison de sa nature même, de la question sociale. En faire une sorte d'endormeuse au service des satisfaits, et que ceux-ci chargeraient de représenter la pitié auprès des masses, afin de se dispenser, eux, de représenter la justice, c'est bien l'injure la plus violente qu'on nous jette; mais nous ne l'acceptons pas.

« QUE VOTRE RÈGNE ARRIVE SUR LA TERRE COMME AU CIEL : telle est notre prière quotidienne. Faire des calculs en se

passant d'amour, c'est le cas du sociologue soi-disant positif qui oublie, dans sa science hautaine et futile, l'A. B. C. des rapports humains. Faire de l'amour sans calculer, c'est-à-dire sans marquer les frontières, les relations et la correcte hiérarchie des choses, ce serait la tendance de beaucoup d'autres. L'Eglise évite ces deux excès, et c'est pour cela, sans doute, qu'aux partisans de l'anarchie tempérée par les chansons sentimentales, elle paraît furieusement rétrograde; qu'aux partisans de l' « ordre », c'est-à-dire de la division en castes sous une baguette régulatrice, elle paraîtrait volontiers révolutionnaire. Mais à tous saint Thomas répond : « LA SAINTE ET APOSTOLIQUE EGLISE, GARDANT LE MILIEU DU CHEMIN ENTRE DEUX HAIES D'ERREURS CONTRAIRES, D'UN PAS MESURÉ, S'AVANCE. » (1).

Il dit aussi plus simplement, mais non moins profondément, que « comme la Charité subordonne au Bien « divin les actes de toutes les vertus, la justice sociale « doit les subordonner au Bien commun. » Or, pourquoi saint Thomas aurait-il dit cela, dans un article consacré expressément à la justice sociale, si le Bien commun de la société où nous avons à vivre et qui, dans son ordre, est une fin, n'était pas en même temps un moyen pour chacun d'entre nous de tendre au Bien divin, notre Fin ultime et l'objet de la charité? Sous l'impulsion de la charité, en vue de cette Fin ultime, nous avons donc le devoir de justice de subordonner au Bien commun les actes de toutes les vertus que la charité, dans un élan qui transforme notre activité naturelle tout en s'y adaptant, subordonne au Bien divin.

(1) SAINT THOMAS, SOMME CONTRE LES GENTILS; cité par Sertillanges: L'EGLISE, tome II, p. 184; Paris, Gabalda.

De cette manière, tous les droits sont respectés, ceux de Dieu et ceux de l'homme; tous les devoirs garantis, ceux du citoyen de la cité de la terre et ceux du citoyen de la cité du ciel. Il y a subordination des fins secondaires à la fin ultime, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel; nulle part il n'y a d'opposition. En quoi pourrait-il y en avoir entre l'Eglise et l'Etat, du moment que l'Eglise, chargée par Dieu de conduire les âmes au Bien divin, les astreint toutes à passer par le Bien commun, à soutenir leur sentiment de la justice de toute la force divine de la charité?

Dans l'hypothèse de l'ordre surnaturel où se placent les catholiques, avec toutes les preuves à l'appui de leurs croyances, l'Eglise seule a reçu de Dieu la mission officielle de nous conduire directement à Dieu, par des moyens surnaturels qui lui sont propres. A ce point de vue, l'Etat n'a pas à s'ingérer dans les affaires de l'Eglise. Celle-ci est une société parfaite en son genre ne relevant d'aucune société humaine; elle n'a de comptes à rendre qu'à Dieu.

Pareillement, l'Eglise n'a pas reçu de Dieu la mission officielle de promouvoir directement le Bien social et de s'immiscer dans les « affaires de l'Etat ». La réalisation de l'Idéal social ne regarde directement que l'Etat.

Mais, encore une fois, la distinction des fins n'empêche pas leur subordination. En quoi l'Etat pourrait-il légitimement se froisser de voir sa propre fin — le Bien commun humain — subordonnée à celle plus haute

de l'Eglise — le Bien commun divin — si cette subordination n'a d'autre effet que d'en assurer et d'en amplifier la réalisation; d'obliger les chrétiens qui tendent au Bien divin de passer, pour l'atteindre, par le Bien commun, en fortifiant leur sentiment naturel de justice de l'élan surnaturel de leur charité?

Il reste incompréhensible qu'un Etat, en qui le sens social serait aiguisé et qui aurait conscience de tous ses devoirs d'Etat, vienne, par des lois injustes, dénoncer comme humiliante et dangereuse cette subordination des devoirs du citoyen aux devoirs du chrétien et la paralyser. Théoriquement et pratiquement notre qualité de chrétien nous oblige en conscience à devenir les meilleurs citoyens, puisqu'elle nous fait un devoir de charité de subordonner ultérieurement au Bien divin les mêmes actes de vertus que la justice sociale nous demande de subordonner d'abord au Bien commun. Cette attitude apparaît déraisonnable non seulement au point de vue humain où se place l'Eglise pour régler notre activité de chrétien au nom du Bien divin, mais au point de vue humain où se place l'Etat pour régler notre activité de citoyens au nom du Bien commun. Celui-ci se priverait par là, sans motif valable, de l'une des sources les plus puissantes d'activité sociale.

La supériorité de la société religieuse sur la société civile lui vient de la supériorité des droits de Dieu sur les droits de l'homme. Dieu étant le créateur de la société comme des individus, l'Etat n'a pas à faire valoir ses droits contre les droits de Dieu à être connu, aimé

et servi par des êtres « créés par lui à son image », qui d'instinct tendent vers Lui comme vers leur Souverain Bien. Le Bien commun dont l'Etat à la charge ne constitue pas la Fin ultime des citoyens; il n'est au demeurant qu'un moyen mis par Dieu à leur disposition pour atteindre plus sûrement leur vraie Fin. En aucune hypothèse, le Bien commun ne peut donc contredire au Bien divin, même dans celle de l'ordre surnaturel où il a plu à Dieu de préciser ses droits et d'élargir le champ de ses devoirs. Là où il y a subordination des Fins, il y a également subordination des moyens à ces Fins.

L'ordre surnaturel peut bien dépasser l'ordre naturel, mais en le traversant; la grâce peut bien transformer la nature, mais en s'y adaptant; la charité peut bien surnaturaliser la justice, mais en la fortifiant. La neutralité de l'Etat ne représente pas non plus un titre suffisant pour soutenir les droits de l'homme contre les droits de Dieu. Il en résulte seulement que l'Etat n'a pas à se substituer à l'Eglise pour promulguer des lois en matière religieuse, et ne possède pas le droit de dissocier par des lois d'exceptions l'activité religieuse des citoyens de leur activité politique ou sociale. S'il a incontestablement celui d'obliger les catholiques comme les autres à remplir tous leurs devoirs de citoyens, il a aussi le devoir de leur permettre, en leur qualité de catholiques, de travailler à devenir les meilleurs citoyens, d'en revendiquer tous les droits, y compris celui d'association qui est naturel à l'homme. On ne voit vraiment pas pourquoi, dans la société dont ils font partie, les

catholiques ne pourraient pas en user en leur qualité de catholiques et de citoyens.

II

La raison d'être des Associations catholiques et la société

Nous venons de démontrer qu'entre l'Eglise et l'Etat il n'existe pas d'opposition, mais seulement subordination. Le Bien commun de la société politique reste subordonné au Bien divin de la société religieuse, et le règne de la justice sociale qui a le Bien commun pour objet s'y trouve garanti par celui de la charité qui a pour objet le Bien divin. En conséquence les catholiques ont le droit d'appartenir à l'Eglise tout en faisant partie de la société politique.

Parler à ce sujet, comme on le fait souvent, d'un Etat dans l'Etat, c'est le faire mal à propos, et ne rien comprendre à la différence essentielle qui sépare l'ordre surnaturel de la charité de celui naturel de la justice, non plus qu'à la subordination harmonieuse de ces deux ordres d'activité humaine, personnelle et sociale.

L'ordre surnaturel de la charité dépasse évidemment en valeur morale l'ordre naturel de la justice, mais il lui demeure immanent. La même volonté humaine, surnaturalisée par la charité, reste chargée d'assurer le règne de la justice parmi les hommes. A coup sûr les rela-

tions de justice, qui rattachent tous les citoyens d'une même société au Bien commun qu'elle poursuit, sont moins universelles que celles de la charité qui rattachent tous les hommes au Bien divin poursuivi par l'Eglise. Cela prouve d'abord que l'expression courante « d'un Etat dans l'Etat », pour caractériser les rapports de l'Eglise avec la société, est dépourvue de sens. C'est bien plutôt l'Etat qui est dans l'Eglise que l'Eglise dans l'Etat. L'Eglise transcende toutes les sociétés particulières, comme le Bien divin, le Bien commun; voilà pourquoi, d'ailleurs, elle est « catholique », c'est-à-dire universelle. Mais sa transcendance ne s'oppose pas non plus à son immanence. Transcendante à tous les états particuliers, elle reste immanente à chacun d'eux comme chaque individu. En cela elle se comporte de la même manière que le Bien divin avec le Bien commun qui lui est subordonné, comme aussi le Bien commun de la société avec le Bien privé du citoyen, étant à la fois bien propre de chacun d'eux et, par nature, le bien de tous.

L'universalité de l'Eglise, ou sa catholicité, n'empêche donc pas son adaptation aux différentes nationalités, ni à l'humanité.

En réalité, Elle n'est ni nationale, ni internationale; son universalité est d'un autre ordre, ce qui lui permet de s'accommoder du nationalisme, et d'un certain internationalisme compatible avec tous les droits respectifs des nations.

L'Eglise n'est pas nationale, en ce sens que le Bien

divin dont elle poursuit la réalisation dans les âmes n'est pas limité aux frontières du Bien commun poursuivi par chaque nation. Mais, en imposant au nom de la charité à tous les citoyens d'être justes envers le Bien commun de la société dont ils font partie, elle respecte et favorise son caractère national.

Pareillement l'Eglise n'est pas internationale au sens où ce mot ferait litière des frontières naturelles d'une nation pour les fondre toutes dans celles de l'humanité. Internationalisme et catholicisme ne rendent pas le même son. En fait, l'internationalisme vise le BIEN COMMUN DE L'HUMANITÉ au détriment du Bien commun des nationalités. Le catholicisme vise le BIEN nationalités et de l'humanité.

Pour comprendre qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre le Bien divin dont l'Eglise a la charge, et le Bien commun humain, — national ou international, — il suffit de se rappeler la façon harmonieuse au contraire dont le Bien commun humain reste subordonné au Bien divin, dans l'intérêt supérieur, naturel ou surnaturel, des individus qui font partie d'une nation et de l'humanité. Car ils n'en font partie que pour cela, pour y puiser de quoi réaliser leur idéal d'être raisonnable et libre, et déployer à son service toute leur activité humaine. Le Bien commun de la société et de l'humanité ne peut qu'en tirer profit. En effet, pour avoir le droit de s'en servir, les individus ont le devoir de le servir; c'est pour chacun d'eux une obligation de justice dont ils pourront d'autant mieux s'acquitter qu'ils

seront tenus, s'ils sont chrétiens, de faire appel en même temps à leur charité; d'être d'autant plus justes qu'ils auront le devoir d'être charitables; de rendre à chacun et à tous, à la nation dont ils font partie et à l'humanité, tout ce qui leur est dû, dans la mesure où la charité les oblige à fournir à tous même ce qui, en justice, ne leur est pas dû, le Bien divin.

Ainsi l'Eglise, en travaillant directement à la réalisation du Bien divin dans les âmes, dépasse l'ordre des biens humains poursuivis par les sociétés particulières et l'humanité; mais elle ne les dépasse, je le répète, qu'en les traversant, et pour reverser sur eux au centuple le peu qu'elle en reçoit dans la subordination du Bien commun au Bien divin.

Universelle par nature, de l'universalité même du Bien divin qu'elle sert, cela ne l'empêche pas de s'adapter aux conditions nationales ou internationales des fidèles qui font partie en même temps, mais à des titres différents, d'une nation et de l'humanité.

Il en va des rapports des nations entre elles, pour former l'humanité, comme de ceux que soutiennent entre eux les individus pour former une société nationale. Toutes ont entre elles une égalité humaine qui les rapproche essentiellement, et une inégalité de condition qui les divise accidentellement, toutes les deux naturelles. Les nations sont égales humainement, ont la même valeur humaine, parce que toutes sont destinées à aider les hommes à vivre et agir en hommes; elles sont inégales, parce qu'elles ne réalisent pas toutes au même

degré cette valeur humaine qui convient à toutes, mais dépend de tant de choses, au point de vue matériel, intellectuel et moral, qu'elle varie nécessairement à l'infini. Dans les rapports des nations entre elles, il ne faut jamais perdre de vue cette égalité de fond, et cette inégalité de surface. Le nationalisme outrancier, celui qui veut ignorer l'humanité, demeure aussi préjudiciable à la vie d'une nation et partant de ses nationaux que l'internationalisme radical qui prétend supprimer les frontières et ignorer les nations. Tout cela est contre-nature, du moment que la nature, en se réalisant, aboutit, socialement aussi bien qu'individuellement, à une égalité essentielle des peuples et à leur inégalité accidentelle. Négliger ce travail de la nature, le mépriser dans un sens ou dans l'autre, c'est exposer les nations à tous les périls, rompre l'équilibre harmonieux où tend la nature dans ses efforts de réalisation et de vie.

L'Eglise, pour sa part, ne saurait s'y résoudre, car la grâce, dont elle assure la circulation dans les âmes, ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, en s'adaptant à toutes leurs conditions individuelles et sociales. Dans la mesure où il est nécessaire que les nations s'associent entre elles, ouvrent leurs frontières, facilitent leurs échanges pour le bien humain de tous les hommes, dans cette mesure l'Eglise met sa charité au service de la justice sociale qui préside aux relations internationales et a le Bien commun de l'humanité pour objet; mais dans la mesure aussi où il est nécessaire que chaque nation reste elle-même, développe son propre génie, use

de ses ressources matérielles, morales, intellectuelles, pour le bien humain de ses nationaux, dans cette mesure l'Eglise met sa charité au service de la justice sociale qui a pour objet propre le Bien commun de telle nation en particulier.

Il faut pousser plus loin encore l'analyse et montrer qu'au sein d'une nation particulière, les catholiques ont parfaitement le droit, EN TANT QUE CATHOLIQUES, de s'associer entre eux sur le terrain économique, politique et religieux, et le devoir de subordonner le bien de ces associations au Bien commun de la nation elle-même. De quoi s'agit-il, en effet, pour des individus, croyants ou incroyants, vivant en société, sinon d'y travailler au Bien commun et d'y puiser ensuite de quoi réaliser leur idéal humain ou divin? Or le Bien commun de la société reste en étroite dépendance avec les associations particulières organisées dans son sein, comme avec le bien privé des individus associés, pourvu seulement que les dites associations, tout en revendiquant une certaine autonomie professionnelle, respectent les droits supérieurs de la société, et ceux plus sacrés encore des individus. Les catholiques peuvent donc s'associer sur tous les terrains où leurs associations sont de nature à enrichir le Bien commun de la société où ils ont à vivre, à garantir les droits de leurs membres à y vivre en conformité avec la volonté de Dieu.

Aujourd'hui plus que jamais l'association se présente comme un des moyens les plus puissants dont disposent les catholiques pour s'acquitter de tous leurs devoirs de

catholiques. Par l'association professionnelle, ils se mettent en état d'obtenir pour eux personnellement et pour leur famille, avec le minimum de biens matériels, la sécurité nécessaire à l'entretien, à la dignité de leur vie; par l'association politique, ils deviennent une force collective organisée capable d'imposer à la nation des hommes dignes de gérer ses intérêts généraux et d'administrer le Bien commun à la satisfaction de chacun; par l'association religieuse ils parviennent à défendre les droits de Dieu sur les sociétés et les individus contre les prétentions injustifiées des droits de l'homme; puis les véritables droits de l'homme contre les prétendus droits des individus et des collectivités à l'autonomie la plus absolue.

Le droit d'association des catholiques se trouve ainsi lié professionnellement, politiquement, religieusement, à l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu, envers eux-mêmes, et envers le prochain.

Il s'en faut malheureusement que tous les catholiques soient d'accord sur ce point. Un individualisme étroit continue de peser sur la conscience d'un grand nombre, les rendant hostiles de parti pris à toute association. Au nom d'une liberté qu'ils conçoivent à la façon des libres penseurs, eux qui pourtant se flattent de penser catholiquement, et d'un vague déterminisme des faits que condamne leur croyance à la Providence, ils ne veulent pas entendre parler d'associations ou de syndicats qui restreindraient l'exercice de cette liberté individuelle mal entendue. Oublieux de l'égalité divine

qui rapproche les hommes et renforce leur égalité humaine, ils ne veulent tenir compte que de l'inégalité de leurs conditions, s'opposant délibérément à toute association qui les obligerait, par la force du nombre, à se souvenir que tous les hommes sont frères en humanité et en divinité, et que la justice et la charité les obligent à en tenir compte dans leurs rapports économiques, politiques ou religieux.

Il y a là de leur part une aberration, surtout à l'heure actuelle, où se forment des associations de toutes sortes, matérialistes pour la plupart, qui prétendent tout ignorer des besoins spirituels de leurs membres, mais les attirent à elles en grand nombre en s'occupant activement de leurs besoins matériels. Nous ne combattrons ces entreprises de déchristianisation des consciences, pernicieuses aux individus et à la société, qu'en nous associant nous-mêmes sur tous les terrains où l'isolement peut nous être fatal, qu'il s'agisse de la profession, de la politique ou de la religion.

Voilà pourquoi nous voudrions essayer d'établir avec toute la précision désirable les droits et les devoirs des associations catholiques dans la société. Sans doute, nous ne pouvons tout dire ici d'un sujet aussi étendu; nous nous contenterons de noter l'essentiel, et tracerons les grandes lignes d'une évolution sociale où sont engagés, avec nos intérêts les plus chers, ceux de la société à laquelle nous appartenons et que nous aimons de toutes nos forces de catholiques et de Français.

III

Les droits et les devoirs des Associations catholiques

Un jour que je causais avec un des dirigeants actuels du syndicalisme cégétiste qui, par son intelligence de la question sociale et la loyauté qu'il apporte à lui trouver des solutions, tranche sur beaucoup d'autres de ses collègues, je fus surpris de l'entendre me dire : « Nous « souhaitons ardemment de voir les catholiques entrer « en masse à la C. G. T. dans leur intérêt et dans le « nôtre : dans leur intérêt, car ils bénéficieraient de « l'appui d'une organisation qui comprendrait ainsi « toute la classe ouvrière; dans le nôtre, car ils con- « tribueraient à moraliser par leur exemple, et au be- « soin par leur enseignement, des ouvriers qui ne se « soucient que de leurs intérêts matériels, et se mon- « trent réfractaires au travail, enclins au plaisir. »

On ne pouvait poser la question des syndicats chrétiens, sur le terrain professionnel, avec plus de netteté. S'il ne s'agissait en effet, pour les catholiques, que d'assurer les intérêts matériels de la classe ouvrière, en se syndiquant, il y aurait certainement avantage pour eux à entrer dans une vaste Confédération du travail pouvant peser de tout son poids sur la décision de tous ceux qui, à un titre ou un autre, patrons ou gouvernement,

ont un intérêt de classe ou de parti à maintenir les ouvriers dans un isolement relatif, en éparpillant leurs forces.

Mais les catholiques, dont on ne peut nier le droit à se syndiquer pour la défense de leurs intérêts matériels, ont à défendre aussi des intérêts moraux qu'ils estiment supérieurs aux premiers. C'est pourquoi ils ne peuvent se résigner à faire partie d'associations ou de syndicats dont les chefs, s'inspirant d'une doctrine à la fois matérialiste et révolutionnaire, mettent les intérêts matériels de la classe ouvrière au-dessus de tout, et demeurent prêts à leur sacrifier les intérêts moraux des individus avec le Bien commun de la société. Noyés dans la Confédération générale du Travail, les catholiques ne pourraient y exercer qu'une influence personnelle très problématique, et s'exposeraient plutôt à y subir de pernicieuses influences. Mieux vaut qu'ils s'associent entre eux pour faire valoir leurs droits sans risquer de se dérober à leurs devoirs, d'autant que sur les points où leurs justes revendications professionnelles coïncideront avec celles d'associations neutres ou hostiles à la pensée catholique, ils auront toujours la ressource de s'entendre avec celles-ci pour leur prêter main-forte. Cela, d'ailleurs, est arrivé quelquefois, au mieux des intérêts de tous.

Cependant les catholiques doivent, avant tout, se convaincre, en face d'associations ouvrières dont les doctrines négatives et la méthode révolutionnaire mettent en jeu, avec l'existence même de la société, la moralité des

individus, de la nécessité de se syndiquer professionnellement, et de tenir toujours compte, dans l'organisation de leurs syndicats, de la subordination des intérêts même généraux de la Profession à l'intérêt général de la société, puis de celui-ci aux intérêts moraux d'individus ayant une Fin ultime à poursuivre par le moyen de la justice, j'entends d'une justice qui, particulière ou sociale, ne craigne pas de s'appuyer à la charité. S'en suit-il que, dans leur organisation professionnelle, les syndicats chrétiens doivent mêler ces deux ordres de choses, les intérêts professionnels de l'ouvrier et les intérêts moraux du chrétien? Cette confusion serait plutôt préjudiciable à tous les deux.

Avant tout, il faut que les catholiques, en s'associant sur le terrain de la profession pour la revendication de leurs droits, se souviennent qu'ils sont catholiques, et, à ce titre, ont à remplir tous leurs devoirs envers Dieu, eux-mêmes, et les autres, en donnant à ce mot « autres » la plus grande extension. Autre est la société à laquelle appartiennent tous les syndiqués; autres sont les ouvriers, autres les patrons syndiqués ou non; autres enfin, dans chaque association, les individus associés.

Voilà pourquoi il est si important qu'à côté des syndicats ouvriers par exemple, qui n'ont à s'occuper directement que de défendre leurs intérêts professionnels, il existe des organisations catholiques s'occupant directement de la formation religieuse de leurs membres, les préparant à comprendre la hiérarchie de tous les intérêts en jeu, matériels ou spirituels, et leur su-

bordination essentielle. De cette façon seulement on arrivera à déterminer avec exactitude quels sont les devoirs et les droits des associations professionnelles dans la société.

Dans sa brochure sur le Syndicalisme chrétien, le P. Rutten a marqué avec beaucoup de clarté la limite idéale où les associations professionnelles et les associations religieuses doivent se distinguer et s'unir.

« Le relèvement progressif, méthodique et complet de la classe ouvrière et employée dépend essentiellement de son organisation autonome sur le terrain professionnel, coopératif, mutualiste, social et politique.

« L'éducation professionnelle, intellectuelle, morale, esthétique et religieuse des ouvriers doit marcher de pair avec cette organisation fondamentale. Sinon, nous n'aurions pas les valeurs sociales et morales dont nous avons besoin pour assurer l'autonomie, l'efficacité et le prestige de nos groupements. » (1).

La formation morale et l'organisation professionnelle ne peuvent être confondues. On conçoit parfaitement que les mêmes hommes, qui s'associent et s'organisent pour la défense de leurs intérêts professionnels sur le terrain même de leur Profession, fassent aussi partie d'associations religieuses, de ligues, de cercles où ils iront puiser les principes surnaturels dont aucun catholique ne peut faire abstraction dans la conduite de sa vie. Les associations professionnelles défendront d'autant mieux les intérêts matériels et feront valoir les droits de leurs membres que ceux-ci seront prêts à remplir

(1) Rutten, O. P., Le Syndicalisme chrétien, p. 15.

tous leurs devoirs, que leur conscience professionnelle se doublera d'une conscience religieuse éclairée sur la valeur réelle, mais relative, d'intérêts matériels subordonnés par nature à des intérêts supérieurs, tels que l'intérêt général de la société, et les intérêts moraux et surnaturels des individus.

Quels sont donc les droits que peuvent revendiquer les associations professionnelles catholiques ainsi organisées dans la société ? Elles ont d'abord celui d'exiger pour chacun de leurs membres une rémunération du travail qui corresponde à sa double valeur économique et sociale; qui tienne compte à la fois de la part qui revient à l'ouvrier en sa qualité d'agent de la production, puis de « personne humaine » ayant le devoir de vivre dignement et de faire vivre ainsi les siens, avec le droit, par conséquent, de posséder en toute sécurité les biens matériels nécessaires au développement de cette vie personnelle et familiale.

C'est à ce droit, dont nous avons déterminé le bien-fondé, au chapitre précédent. que se rattachent les questions de juste salaire, de participation éventuelle aux bénéfices, de l'actionnariat du travail, de la co-gestion.

En tant que catholiques, les associations professionnelles ont spécialement le droit d'exiger pour tous leurs membres une complète liberté de conscience, le droit de remplir tous les devoirs qui s'imposent à leur conscience de catholiques sur tous les terrains où celle-ci se trouve engagée. C'est à ce droit que se rattachent les questions du repos dominical, de la libre pratique du culte, de

l'éducation religieuse des enfants, de la liberté d'opinion en matière politique, de la liberté syndicale et individuelle en matière économique.

En énumérant ces droits essentiels des associations catholiques, nous songeons surtout aux associations ouvrières, telles que la CONFÉDÉRATION FRANÇAISE DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS. Mais ces droits ne sont pas exclusifs ni des droits des capitalistes, des patrons et chefs d'entreprise, bref de tous ceux qui à un titre ou l'autre ont une part active dans la production, et sont tenus, comme les ouvriers, en leur qualité d'hommes et de chrétiens, de vivre leur vie humaine ou divine, personnellement et familialement, — ni des droits légitimes de la société dont patrons et ouvriers font partie et qui est chargée de veiller au Bien commun.

La reconnaissance de ces droits respectifs détermine du même coup la nature et l'étendue des devoirs qui incombent à tous.

Patrons et ouvriers catholiques ont le même droit de s'associer en vue d'étudier et de défendre leurs intérêts matériels et moraux, mais ils ont aussi les mêmes devoirs de travailler en commun à subordonner leurs intérêts professionnels de groupes aux intérêts généraux de la Profession, et ceux-ci au Bien commun de la société dont tous ont besoin, à des degrés divers, pour s'acquitter dignement, avec le minimum de bien-être qu'elle requiert, de leur vocation de chrétien.

C'est là pour tous, en même temps qu'un devoir de justice particulière règlant leurs rapports mutuels, un

devoir de justice sociale appelé à règler leurs rapports avec la société. Au surplus c'est un devoir de charité. Car la charité doit, dans des consciences catholiques, subordonner au Bien divin qui s'impose à l'activité de tous les mêmes actes de vertu que la justice sociale doit subordonner au Bien commun.

Il est impossible que des hommes se sachant frères, non seulement en humanité mais en divinité, ayant la même conception des droits de Dieu a être connu, aimé, servi par tous ses enfants, de la subordination des droits de l'homme aux droits de Dieu pour la sauvegarde des premiers en tous les hommes, ne s'inspirent pas de la charité qui les oblige à aimer Dieu en Lui-Même et dans les autres pour décupler en chacun d'eux le sens social, et assurer entre eux l'accomplissement de toute justice.

Notre conception catholique des associations professionnelles et de toutes celles qui, de près ou de loin, s'y ramènent — coopératives, mutualités (etc...) ne saurait être ni LIBÉRALE, au sens péjoratif donné à ce mot en matière économique, ni SOCIALISTE.

Un patron catholique d'aujourd'hui qui, de parti pris, s'opposerait à la formation de syndicats ouvriers, ferait preuve d'un individualisme coupable, incompatible avec le droit des ouvriers à se syndiquer. Des patrons catholiques qui ne s'associeraient sur le terrain professionnel que sous les espèces d'associations de combat, et se donneraient pour but unique de neutraliser, sinon même d'annihiler les syndicats ouvriers, manque-

raient à leurs devoirs de justice et de charité. Outre qu'ils compromettraient les intérêts légitimes des ouvriers, ceux de la Profession tout entière, puis par contre-coup ceux de la société, ils porteraient en même temps atteinte aux droits plus sacrés encore des individus à s'associer pour garantir à chacun des membres de l'association la liberté matérielle et morale nécessaire à l'accomplissement de leurs devoirs de chrétien, dans les conditions de dignité requises pour cet accomplissement.

Pareillement, des ouvriers catholiques qui ne s'associeraient entre eux sur le terrain professionnel comme le font les socialistes, que pour écraser le capital, et détruire la société jusque dans ses bases, pècheraient, pour des raisons analogues, contre la justice et contre la charité.

Patrons et ouvriers catholiques ont mieux à faire en s'associant. Qu'ils luttent chacun de leur côté pour la défense de leurs intérêts de classe, soit; mais que cette lutte de classe, nécessaire jusqu'à un certain point, pour stimuler les énergies de tous, et accentuer la marche du progrès économique, ne dégénère jamais en haine de classe dans des cœurs où il ne doit y avoir de place que pour l'amour; que les intérêts généraux de la Profession ne soient jamais sacrifiés par eux à des intérêts de groupe, ni le Bien commun de la Société, dont tous ont besoin pour vivre humainement et chrétiennement, aux intérêts professionnels quels qu'ils soient, généraux ou particuliers.

La volonté de Dieu, inscrite dans la nature et dans les Livres saints, exige que tous vivent en société pour mieux réaliser l'Idéal divin qui s'impose à leur conscience de chrétien, dans la société religieuse, ou politique. C'est donc le Bien commun de la société où ils vivent qu'ils doivent sauvegarder avant tout, dans l'intérêt même de leur salut personnel; c'est à lui qu'ils sont tenus de subordonner tous les autres, comme des moyens voulus de Dieu à leur fin. La charité qui a pour pour objet de les unir tous autour de leurs chefs spirituels dans l'Eglise dont ils sont les membres, doit venir au secours de la justice pour rendre à chacun et à tous leur dû dans la société politique à laquelle ils appartiennent. Citoyens de l'Eglise universelle, ils restent citoyens de la Nation où Dieu les a placés et à laquelle, après Dieu, ils doivent le meilleur d'eux-mêmes, sans cesser pour cela d'être les citoyens de l'humanité et d'entretenir avec les autres nations, aussi bien sur le terrain économique que sur le terrain religieux, les relations internationales de nature à favoriser le Bien commun de leur propre pays et les intérêts supérieurs de tous leurs frères en humanité et en divinité.

Cependant, faut-il y insister, les associations professionnelles et autres, qui se rattachent au problème économique, ne sont pas les seules où il est désirable de voir entrer les catholiques sociaux.

Il est de plus en plus nécessaire que les catholiques de toute classe et de toute profession s'organisent en asso-

ciations politiques et en associations religieuses proprement dites. C'est à la fois leur droit et leur devoir.

Par associations politiques je n'entends pas parler de celles qui s'organisent sous le nom de PARTIS dans un but purement politique, et visent à affermir ou à renverser le régime établi, mais uniquement d'associations se servant des moyens politiques dont disposent tous les citoyens pour arriver à résoudre au mieux des intérêts de tous, matériels et spirituels, la question sociale.

Tel est, par exemple, le cas de l'Association catholique des Pères de famille qui se sont donné pour mission, en s'associant légalement, d'obliger les Pouvoirs publics à intervenir en faveur des Familles nombreuses. Il y a deux façons, au moins, de concevoir l'organisation d'une pareille association : l'une qui consiste à réclamer de l'ETAT, AU NOM DE LA JUSTICE SOCIALE, et dans l'intérêt du Bien commun, qu'au moyen de lois et d'institutions sociales concernant l'hygiène du foyer, les habitations à bon marché, le dégrèvement des impôts, les primes à la natalité, l'application des lois protectrices de la moralité publique, il facilite l'existence et la multiplication des familles nombreuses — l'autre qui réclame, au nom de justice distributive, que le Bien commun soit réparti entre les citoyens de telle sorte qu'on tienne compte des droits que créent, pour les familles nombreuses, la valeur sociale qu'elles représentent par comparaison avec les célibataires et les familles sans enfants ou à natalité restreinte.

De telles associations, dont le droit à s'organiser est indiscutable, sont appelées à rendre d'éminents services à la société et aux familles. Il importe que les catholiques s'en rendent compte, en élargissent les cadres, et surtout les remplissent.

J'en dirai autant, toute proportion gardée, des associations catholiques soucieuses d'user du Pouvoir politique que représente leur bulletin de vote. En dehors de toute question de Régime, dont il n'y a pas lieu de parler ici, il est évident que des citoyens conscients de leur droit et plus encore de leur devoir de confier les intérêts généraux de la société à des hommes intelligents et dignes d'en assurer la gestion, ont plus d'avantage à se grouper en associations bien organisées qu'à s'éparpiller à travers le pays. Le jour où de pareilles associations d'électeurs s'établiraient, en se proposant d'éclairer la conscience de leurs membres sur leur devoir électoral, l'importance des problèmes sociaux à résoudre, la valeur professionnelle des hommes appelés à prendre le pouvoir, il y aurait moins d'abstensions coupables de la part des électeurs, moins de tractations louches dans le choix des représentants de l'intérêt public.

Mais le grand moyen, pour des catholiques, de s'organiser professionnellement et politiquement en vue de défendre les intérêts légitimes, matériels et spirituels, des individus, des familles, des classes et de la société, consiste à s'associer sur le terrain religieux.

N'oublions pas que les conciences chrétiennes d'au-

jourd'hui, comme les autres, souffrent d'un mal profond, difficile à guérir, LE MAL DE L'INDIVIDUALISME, et qu'une des causes les plus actives, les plus universelles de ce mal, réside dans L'IGNORANCE RELIGIEUSE.

Au chapitre suivant, qui sera consacré à l'éducation sociale de la conscience chrétienne, j'indiquerai quelques-unes des raisons qui expliquent pourquoi les catholiques d'aujourd'hui ignorent à ce point la doctrine sans laquelle il n'y a pas de vie religieuse possible. Pour le moment je veux simplement constater le FAIT de cette ignorance et son universalité; puis, me tournant vers les catholiques, les supplier de s'associer pour y porter remède.

Certes il faut rendre hommage à l'intelligence et au zèle avec lequel nos évêques, nos prêtres, et, sous leur direction, nos éducateurs laïques, hommes ou femmes, se sont attelés à cette tâche ardue. Mais l'intelligence et le zèle ne sont pas tout dans une entreprise de cette envergure. Il y faut aussi le NOMBRE et L'ORGANISATION PROFESSIONNELLE.

On a l'impression que le public commence à s'en apercevoir, principalement les jeunes, ceux en particulier à qui la guerre a ouvert les yeux, se sont rendus compte de l'importance de la vérité dans l'organisation de leur conduite. Ils ont remarqué qu'à côté d'eux, dans un monde qui se flatte de penser librement pour n'avoir pas à penser, et ôter toute contrainte à leur liberté, l'absence complète de doctrine a permis aux germes de l'individualisme de se développer activement, et de tuer

dans les âmes le sens social. Ils se sont aperçu aussi qu'avec les meilleures intentions du monde des catholiques ignorants en arrivaient peu à peu à se conduire, dans tous les domaines où devrait s'affirmer leur activité religieuse, comme d'autres qui, incroyants, ne rattachent leur conduite à aucune idée directrice.

De cette double constatation leur sont venus la pensée et le désir de s'associer dans un vaste groupement qui s'intitule : « La Confédération professionnelle des Intellectuels catholiques » (1). J'emprunte à l'un de ses fondateurs quelques-unes des raisons qui les ont poussés à se fédérer et indiquent le mieux l'esprit profondément chrétien de leur association naissante.

« La crise à laquelle on veut remédier a des causes, écrit François Hepp dans le BULLETIN DES ECRIVAINS CATHOLIQUES. C'est à ces causes qu'il faut remonter pour les combattre. Et l'on arrive à considérer que la première condition de salut est, comme l'écrivait le R. P. Janvier, de se rendre digne de l'intelligence et de servir réellement la vérité. Pour cela il faut D'ABORD connaître mieux, connaître autant que faire se peut pleinement, chacun selon sa mesure, la vérité chrétienne, afin de la publier, et plus encore afin de la vivre personnellement dans les devoirs quotidiens de son état. Par là seulement s'opérera — aucun catholique n'en saurait douter — le relèvement du niveau intellectuel et moral qui rendra sa dignité sociale à l'intelligence non seulement moralement, mais aussi matériellement (2). »

« Composée de groupements professionnels catholiques, la base de la Confédération des Intellectuels catholiques est essen-

(1) SIÈGE SOCIAL : 14 bis, rue d'Assas, Paris.
(2) BULLETIN DES ECRIVAINS CATHOLIQUES, 20 décembre 1921.

tiellement professionnelle et corporative. Ces groupements, dont plusieurs sont très anciens, ont pour préoccupation majeure l'action catholique dans le cadre corporatif (1). Ils n'ont dû, pour se confédérer, subir aucune modification ni aliéner quoi que ce soit de leur autonomie, pas même remanier leur programme. Il leur a suffi de prendre conscience de leur communauté de vues sociales et de l'urgence de les faire puissamment connaître au moment où la société cherche à se régénérer dans la justice dont les travailleurs de l'esprit ont tant besoin. Pour rendre plus certaine la diffusion de leurs idées, l'entente nécessaire a été assurée avec les principaux groupements de propagande et d'action catholiques français par le moyen d'une affiliation régulière » (2).

La CONFÉDÉRATION PROFESSIONNELLE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES, encore à ses débuts, autorise tous les espoirs. L'idée élevée et généreuse qui a présidé à sa fondation a inspiré à M. Georges Valois, dans la REVUE UNIVERSELLE (3), une très belle page que je me permets de transcrire ici; elle est tout à l'honneur de celui qui l'a écrite et des jeunes catholiques qui l'ont méritée.

« Depuis plusieurs années, écrit M. Valois, il se produit une renaissance catholique doctrinale profonde, qui est demeurée cachée pendant longtemps, mais dont les chefs et les militants, répandus dans de nombreuses associations, ont pu exercer une

(1) Action Populaire, Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université, Bureau catholique de Presse, Comité des Amitiés catholiques françaises à l'Etranger, Secrétariat Social, etc...

(2) LA REVUE HEBDOMADAIRE, Avril 1921; et la DOCUMENTATION CATHOLIQUE, 13 mars 1920.

(3) LA REVUE UNIVERSELLE, 15 mai 1921: LA MORT DU SOCIALISME ET LA RENAISSANCE CATHOLIQUE.

action efficace, même dans les groupements qui, officiellement, demeuraient attachés à d'anciennes formules. Ainsi s'explique la soudaine croissance de la CONFÉDÉRATION DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS, qui acquiert en une année une influence que jamais les syndicats chrétiens n'avaient pu obtenir et qui vient donner un sens nouveau au mouvement social catholique. C'est l'œuvre obscure d'un demi-siècle qui s'affirme aujourd'hui. Ce n'est pas en vain que, depuis trente ans, le colonel de La Tour du Pin, ses amis, et, d'autre part, les hommes d'études que réunissent chaque année les SEMAINES SOCIALES ont restauré les principes intellectuels de la vie économique et sociale. Et l'on comprend parfaitement l'influence du catholicisme dans la vie sociale contemporaine lorsque l'on voit une élite d'hommes, qui travaillaient depuis longtemps en silence, fonder la CONFÉDÉRATION PROFESSIONNELLE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES.

« Cette fondation est, en effet, une des manifestations les plus significatives et les plus révélatrices de la renaissance catholique. Si elle donne les résultats qu'elle annonce, on peut la regarder comme un événement capital : c'est, en effet, la rentrée de la pensée catholique dans la vie totale de la cité. Pendant plus d'un siècle, en France, le catholicisme, même lorsqu'il tenait une grande place apparente dans les affaires de l'Etat, a vécu en marge de la cité parce qu'il était individualisé. Limité à des manifestations d'ordre liturgique, auxquelles les fidèles prenaient part individuellement, il a peu à peu cessé d'inspirer et de discipliner la vie économique et sociale des collectivités. Ainsi s'est produite cette étrange séparation entre la pensée religieuse et les actes accomplis hors des murs de l'église, dans le domaine du travail et des échanges. L'éthique chrétienne avait cessé de régir les actes des catholiques eux-mêmes dans leurs relations économiques entre eux ou avec les incroyants. La grande loi de modération des appétits qui avait été celle de l'économie chrétienne avait disparu et cédé la place au déchaî-

nement des passions ploutocratiques, que les catholiques avaient dû subir, parce qu'ils n'étaient pas organisés, dans la cité, pour les refréner.

« La fondation de la CONFÉDÉRATION PROFESSIONNELLE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES annonce que cette abstention des catholiques prend fin (car c'était une abstention des catholiques, et non du catholicisme). Les initiateurs ont, en effet, établi leur fondation sur la volonté de faire passer le haut enseignement catholique dans les faits économiques et sociaux par les voies de l'intelligence et des actes professionnels. Ils revendiquent pour la foi et les doctrines qui sont les leurs, le droit d'inspirer et de discipliner les actes de l'homme au travail, non plus seulement par le moyen des commandements intérieurs, mais avec le concours d'institutions spécifiquement catholiques. S'ils groupent des intellectuels, appartenant aux différentes professions, c'est bien pour assurer à ceux-ci, dans des circonstances difficiles, la dignité de la vie qui est nécessaire à leur fonction, mais c'est aussi et surtout pour rétablir entre la vie économique et la plus haute vie religieuse ce lien sacré qui sanctifie le travail et unit les hommes dans la paix et la justice. L'homme ne peut servir deux maîtres : Dieu et l'Argent. C'est la haute et salutaire vérité que la CONFÉDÉRATION PROFESSIONNELLE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES rappelle aux catholiques et qu'elle veut faire respecter dans la cité. Sachant que, dans l'état d'individualisme économique, les catholiques sont impuissants contre l'argent, elle veut leur rendre leurs institutions tutélaires. Au moment où la ploutocratie internationale fait de si grands efforts pour soumettre le monde entier à l'argent, il faut saluer la jeune Confédération comme une puissance de libération, qui apporte au monde un des plus puissants moyens que l'homme ait jamais eus de faire que l'Or soit, non le maître de son âme et de son cœur, mais le serviteur de ses œuvres. »

Groupés sur le terrain intellectuel pour la défense

et la diffusion de la doctrine, les catholiques doivent aussi s'associer professionnellement sur le terrain de la pratique religieuse. Leur doctrine est essentiellement une doctrine de vie. La vérité divine leur a été révélée pour qu'ils la mettent en pratique en obéissant aux PRÉCEPTES et aux CONSEILS évangéliques.

Ils ont donc le droit et le devoir de s'organiser religieusement, en associations régulières, pour assurer entre eux, dans la Société dont ils font partie, le libre exercice de leur culte, la pratique de leur vie chrétienne au foyer, à l'école, et à l'Eglise.

Deux principes doivent dominer l'organisation professionnelle de telles associations : d'une part le respect de la hiérarchie ecclésiastique, d'autre part celui de la légalité. Faisant partie à la fois de deux sociétés — l'Eglise et l'Etat — il faut que les catholiques tiennent compte du BIEN COMMUN de l'une et de l'autre, sans quoi la vie religieuse serait compromise dans les individus et les familles. C'est parce que l'Etat, au moment de se séparer officiellement de l'Eglise par la rupture unilatérale du Concordat, et d'établir un statut légal des cultes, n'a pas tenu compte de la hiérarchie ecclésiastique dans l'établissement des associations cultuelles ainsi que des droits de l'Eglise conformes à sa divine constitution, que le Pape a interdit aux catholiques d'y entrer. Depuis lors, la jurisprudence a établi qu'il ne saurait y avoir d'associations cultuelles catholiques en dehors de l'autorité de l'Eglise représentée dans chaque diocèse par l'Evêque et les curés en union avec leurs

évêques. De ce côté, mais de ce côté seulement, l'obstacle légal paraît levé, du moins pratiquement, qui s'opposait jusqu'ici à l'entrée des catholiques dans les associations cultuelles. Reste à savoir si le Souverain Pontife, pour des raisons dont il est seul juge en dernier ressort, en attendant la revision elle-même de la loi, les y autorisera, et à quelles conditions.

Il est certain qu'à l'heure actuelle, dans une société où le paganisme, sous la forme de l'individualisme, exerce partout ses ravages, les catholiques n'ont de chance d'échapper à son influence dissolvante, d'assurer le plein exercice de leurs devoirs religieux, qu'en s'associant. Associations cultuelles, ou associations diocésaines, peu importe, pourvu que, dans l'intérêt spirituel de leurs membres, les intérêts généraux de l'Eglise et ceux de l'Etat ne soient pas sacrifiés.

Si l'on accorde que les catholiques ont le droit de s'associer pour demeurer fidèles à la pratique des PRÉCEPTES ÉVANGÉLIQUES dans la conduite de leur vie personnelle, familiale et sociale, il n'est pas douteux non plus qu'ils ont le droit de s'associer pour la pratique des CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. Ainsi se pose la question si discutée depuis un demi siècle des CONGRÉGATIONS. Nous n'avons pas l'intention de la traiter ici dans toute son ampleur. Tout le monde a encore présentes à la mémoire les discussions politiques qui ont amené naguère le Gouvernement à supprimer les congrégations religieuses comme contraires aux droits de l'homme et au Bien commun de la société. En vé-

rité on ne voit pas comment le fait pour des hommes ou des femmes de viser à la réalisation d'un Idéal de vie supérieure — vie divine et vie humaine — en pratiquant en commun les conseils évangéliques relatifs à la pauvreté, à la chasteté et à l'obéissance, peut porter atteinte à la dignité de la personne humaine, et compromettre l'intérêt général de la Société.

Il faut se faire de l'autonomie de l'individu une idée bien singulière pour reprocher à des hommes de sacrifier librement une vie de plaisir à une vie de devoir, où l'on s'oubliera un peu plus pour penser davantage aux autres, en se donnant à eux par l'exercice d'une plus grande charité; — il faut se faire aussi du Bien commun de la société une conception bien matérielle pour croire que des hommes et des femmes travaillant à se spiritualiser davantage par la pratique de vœux librement consentis et renouvelés, puissent porter préjudice à leurs concitoyens.

Que dans l'intérêt matériel de la Société où les religieux ont à vivre, l'Etat prenne à leur égard certaines précautions légales concernant la main-morte, et autres choses de ce genre, soit ; mais, ces précautions prises, s'il avait conscience de ses devoirs d'Etat et de l'obligation qui lui incombe de subordonner au BIEN COMMUN toutes les vertus des citoyens, il devrait être le premier à favoriser les Congrégations religieuses. Il le fait lorsqu'il s'agit des intérêts de la nation à l'extérieur, dans les missions par exemple. Pourquoi s'y refuse-t-il lorsqu'il s'agit de ses intérêts à l'intérieur?

Dominé et guidé par des motifs de pure politique, il n'ose s'élever à des considérations d'ordre social.

C'est aux catholiques que revient le devoir de revendiquer contre les politiciens leurs droits à une vie morale supérieure, où leur salut personnel se trouve intimement lié à celui de la société. On a permis aux religieux pendant la guerre de revenir se mettre à la disposition de la Patrie en danger ; je ne vois aucune raison de leur interdire d'y rester, maintenant que le danger n'est pas moindre, et que, pour restaurer le règne de la justice parmi les hommes, nous n'avons jamais eu plus besoin de citoyens se livrant complètement et librement à l'exercice de la charité.

CHAPITRE V

L'Education religieuse de demain et le sens social

Lorsqu'on cherche à démêler les causes prochaines et décisives de l'individualisme qui mine les consciences d'aujourd'hui, après y avoir éteint progressivement le sens social, le pire sophisme consisterait à s'en prendre surtout à la guerre. Sans doute, la guerre n'y est pas étrangère; elle a permis d'éclore à bien des germes morbides qui couvaient au fond des consciences et n'attendaient que cette occasion.

Jamais, aux yeux de quiconque réfléchit, la guerre n'a passé pour une cause efficace de moralité privée ou publique. Elle bouleverse trop de choses, met en jeu trop de passions, pour ne pas avoir un retentissement considérable sur les consciences. Cependant ce retentissement n'est pas le même partout. La guerre corrompt les masses; elle trempe, au contraire, les élites.

Qu'on songe à ces milliers de jeunes gens à qui elle a fait prendre une conscience aiguë de leur valeur morale ; ils sont morts comme ils n'eussent jamais vécu, en héros.

Au surplus, la guerre, au front comme à l'arrière, (mais plus encore à l'arrière qu'au front), a détrempé les caractères et relâché les mœurs. C'est dans la logique

des choses, surtout après une guerre comme celle-ci qui, ayant duré cinq ans, n'a pas laissé beaucoup de foyers intacts, arrachant aux femmes leurs maris, aux mères leurs enfants, aux enfants leurs pères.

La guerre reste une des causes les plus actives de la désorganisation actuelle des consciences. Toutefois, avant elle et depuis longtemps, trop de consciences portaient en elles-mêmes les germes de leur corruption, ou du moins n'y trouvaient pas de quoi réagir efficacement contre ses funestes influences.

Vouloir mettre sur le compte de la guerre seule le relèvement ou l'abaissement des consciences devient donc un véritable sophisme.

Avant 1914, n'avons-nous pas assisté à une renaissance religieuse de notre jeunesse intellectuelle qui a beaucoup frappé les gens accoutumés à regarder la religion comme une chose morte, incapable de résurrection dans les âmes ? Je veux bien admettre que la guerre a accentué ce mouvement de conversion, mais je nie qu'elle l'ait créé. Il se dessinait depuis longtemps déjà, et exaspérait ceux qui avaient intérêt à lui dénier toute importante. Nos jeunes gens et jeunes filles ont certainement trouvé dans la guerre une excellente occasion de se dépasser eux-mêmes, mais ils ne l'ont trouvée que parce qu'ils y étaient préparés.

Il ne faut pas dire non plus que la conscience française, sous tous ses aspects, demeure bouleversée, à l'heure présente, uniquement parce qu'elle a été mise à la rude épreuve de la guerre. L'expérience proteste,

elle aussi, contre une pareille généralisation. La guerre n'a vraiment corrompu que les consciences déjà en voie de corruption, ou dépourvues, par d'autres motifs, des moyens de se ressaisir et de tirer parti des événements.

La vraie cause de l'abaissement des consciences, celle qui, entre toutes les autres que nous avons examinées (1), l'explique le plus profondément et dans sa généralité, se confond avec l'anarchie doctrinale qui, sous le patronage d'une science qui se croyait alors toute puissante et d'une philosophie qui se reconnaissait impuissante, a empoisonné notre enseignement à tous les degrés. En semant le doute dans les esprits, elle a énervé du même coup les volontés qui, jusque-là, trouvaient dans nos croyances séculaires la lumière et la force dont nous avons besoin pour rester fidèles à toutes nos obligations morales, personnelles et sociales.

Quand on prend sur soi d'ébranler la conscience d'un peuple, de miner le terrain religieux sur lequel, pendant des siècles, il a construit sa vie, il faudrait tout au moins se préoccuper de susbstituer d'autres fondations solides à ces bases traditionnelles éprouvées. Je ne veux faire le procès de personne, ni prétendre que ceux qui, pendant cinquante ans, ont pris d'autorité la direction intellectuelle et morale de ce pays, n'ont pas eu le souci d'y réorganiser les consciences qu'ils voulaient soi-disant affranchir; mais je suis bien obligé de constater que, s'ils l'ont eu, ils n'ont pas réussi dans leur entreprise.

(1) Chapitre premier, première partie, § 2.

Les consciences catholiques elles-mêmes, malgré les efforts des éducateurs religieux, à l'école ou à l'église, pour enrayer le mal, ont dû subir le contre-coup de cette anarchie doctrinale, et, dans une atmospère lourde de scientisme ou de criticisme à outrance, laisser le doute les envahir, obscurcir leur intelligence, en même temps qu'il paralysait leur volonté.

L'individualisme est né surtout de cet état d'esprit. Je vais essayer de le démontrer; puis je dirai pourquoi l'éducation religieuse de demain, tout en restant essentiellement catholique doit, en même temps, devenir sociale et faire appel, pour le devenir efficacement, à toutes les ressources de la Foi, de la raison et de la science. Il faudra simplement qu'en face des besoins sociaux les plus angoissants et les plus universels qu'on n'ait jamais vus, elle pratique loyalement ce que j'ai appelé ailleurs L'UNION SACRÉE DES MÉTHODES.

I

L'ANARCHIE DOCTRINALE D'HIER ET L'INDIVIDUALISME D'AUJOURD'HUI

Il existe, de nos jours, un tel désarroi intellectuel qu'aucune doctrine, scientifique ou philosophique, n'est capable de rallier la majorité des esprits et de les unir dans un commun effort de relèvement national. Pour remédier à cet état de choses que nous déplorons tous, il ne s'agit pas d'interdire à la science ou à la philo-

sophie la liberté indispensable à leurs recherches. Le remède alors serait pire que le mal. Il faut plutôt s'entendre sur cette fameuse liberté de penser dont on a un peu abusé dans certains milieux en l'opposant comme un dogme nouveau à d'autres dogmes qui, mieux compris, ont au moins le mérite de sauvegarder les droits essentiels de la pensée en refusant de les confondre avec ceux de la liberté. Car les droits de la pensée ne sont pas ceux de la liberté. Nous sommes libres, évidemment, de penser ou de ne pas penser, comme nous le sommes d'ouvrir ou de fermer les yeux; mais nous ne sommes pas libres, lorsque nous pensons, de nous soustraire aux lois de la pensée, ni de substituer à ses exigences éternelles nos caprices de « roseau pensant ». Il ne nous est pas loisible, les yeux ouverts, de déclarer blanc ce qui est noir, ou noir ce qui est blanc.

« Ce qui est est ce qu'il est et non pas autre chose », affirme le sens commun de toute la force de son intuition instinctive ou réfléchie ; rien ne saurait prévaloir contre cette affirmation humaine. Il n'y a pas de liberté qui tienne contre les droits de la pensée du moment que la pensée ne tire pas de la liberté ses droits à forcer notre assentiment, mais de la réalité avec laquelle elle soutient des relations vivantes. Sans doute on doit laisser à la pensée toute la liberté possible dans ses recherches, mais les limites de cette liberté sont elles-mêmes tracées par la réalité; finalement la vérité a raison pour ou contre la liberté.

Cependant, où est la vérité ? demandera-t-on. Je ne crois tout de même pas qu'on puisse soutenir sérieusement qu'elle réside seulement dans la liberté de penser, quoiqu'on pense, mais bien d'une façon générale dans l'accord de la pensée avec la réalité. Or, ce qui surprend, lorsqu'on jette un regard d'ensemble sur les efforts de la pensée contemporaine pour se hausser jusqu'à la vérité; c'est son absolue impuissance à concilier dans ses recherhes les droits de la pensée avec ceux de la liberté. Tantôt c'est la liberté qu'on sacrifie sans motif à la pensée, tantôt la pensée à la liberté.

Le scientisme. — Certes s'il y a une discipline intellectuelle qui ait le droit de réclamer la liberté, c'est bien la science, au sens moderne du mot. Elle a besoin d'être libre d'abord pour observer les faits et les soumettre au contrôle de l'expérience; mais elle en a plus besoin encore dans le choix de ses hypothèses, pour les interpréter. L'hypothèse reste l'âme de la science, et son plus grand instrument de progrès, à la condition que le champ n'en soit pas limité arbitrairement. On pourrait démontrer historiquement que les progrès de la science ont toujours été de pair avec ceux de la liberté scientifique, autrement dit des hypothèses. Au contraire, chaque fois que cette liberté, pour une cause ou pour une autre, a été restreinte, la science a cessé de progresser. Je n'éprouve aucune difficulté pour ma part à reconnaître qu'au cours des siècles, dans ce travail immense d'élaboration scientifique, certains es-

prits dogmatiques ont, du dehors, souvent sans raison valable, paralysé cette liberté. Mais incontestablement ce sont surtout certains savants, et parmi eux, les plus fermes soutiens de la libre pensée qui, dans le domaine scientifique, lui ont porté les coups les plus rudes, en s'attachant de parti pris à des hypothèses qui ne s'accordaient pas avec les faits, en revendiquant pour celles qui s'y adaptaient plus ou moins, une valeur absolue de vérité qu'elles ne comportaient pas, et en s'attaquant, au nom de ces hypothèses devenues pour eux des dogmes, à des doctrines étrangères à la science et ne relevant pas de son contrôle.

On ne dira jamais assez le mal que cette façon de penser, d'où la liberté scientifique était exclue, a fait à la science elle-même, et en général aux esprits de ce temps. Elle a contribué, sous le couvert de la science qui n'en pouvait mais, à créer un état d'esprit équivoque, artificiel, qui a divisé en deux notre pays en jetant les uns contre les autres des Français par ailleurs faits pour s'entendre et s'aimer. On a donné à cet état d'esprit le nom barbare de « scientisme », sorte de dogmatisme à rebours, manière intransigeante de considérer la science comme la seule source de vérité, et d'anathématiser en son nom tous ceux qui pensent en dehors d'elle, alors qu'en réalité rien n'est plus antiscientifique que cette façon de penser scientifique, rien non plus d'aussi opposé à la liberté de penser.

De grands savants n'ont pas tardé à s'en apercevoir et à dénoncer avec courage cette attitude comme le

plus grave péril qu'aient jamais couru la science et la liberté. Faire dire à la science ce qu'elle ne dit pas; dépasser en son nom, dans ses affirmations ou ses négations, les leçons de l'expérience, seule maîtresse en cette affaire ; changer en dogmes des hypothèses, même les plus vraisemblables ; les imposer aux esprits et y enchaîner les consciences au nom de la liberté de penser, il y a là, je le répète, un double crime contre la science dont on se sert, et la liberté qu'on prétend servir.

Heureusement, la logique immanente des choses demeure plus forte que la logique soi-disant transcendante de notre esprit, quand celle-ci néglige de s'appuyer sur les choses. Un jour vient où les constructions les plus subtiles tombent en poussière sous le choc violent de la réalité. La guerre nous l'a fait bien voir et de dure façon.

Avant-elle, la plupart des maîtres de la jeunesse, sans parler ici des adorateurs de la science, des exploiteurs du scientisme, n'y croyaient pas. Réfugiés dans leur pensée comme dans une tour d'ivoire, ils dissertaient agréablement sur les bienfaits de la paix, estimant périmé le règne de la force et définitif celui de la pensée. Le tissu même de leurs réflexions abstraites rendait leur esprit insensible aux avertissements de l'expérience. Selon eux, la religion de la science devait, à bref délai, remplacer toutes les autres.

Au contraire, les jeunes gens que ces abstractions irréelles avaient lassés, dont l'excès même leur avait

redonné le goût de l'action, entraient par toutes les fibres de leur être en contact vivant avec la réalité. Leur puissance d'intuition en fut comme aiguisée; s'ils ne surent pas que la guerre éclaterait, on serait tenté de croire, à certains signes, qu'ils la devinèrent et d'instinct s'y préparèrent. Leur sensibilité frémissait à la seule pensée d'une race orgueilleuse ne perdant pas une occasion de nous humilier et de nous faire sentir l'aiguillon de sa force. Leur intuition du danger les prépara de la sorte à l'affronter un jour. En reprenant du même coup une conscience plus nette, plus vive de L'IDÉAL NATIONAL, de tout un avenir de paix, d'honneur, de gloire, de liberté qui y restait attaché, ils tinrent leur âme à la hauteur des événements futurs. S'il ne dépendit pas d'eux qu'ils fûssent prêts MILITAIREMENT, du moins le furent-ils MORALEMENT. Nous leur devons la victoire sur nos ennemis.

Nous leur devrons encore, je l'espère, autre chose de plus précieux : LA VICTOIRE SUR NOUS-MÊMES, sur nos sophismes, nos préjugés; sur cet esprit scientiste d'avant-guerre qui a empoisonné notre enseignement à tous les degrés, du primaire au supérieur, et que des maîtres incontestés de la science avaient combattu de toutes leurs forces au nom de la science et de la liberté.

A ce point de vue, si la guerre a prouvé quelque chose, c'est que la science est moins une DOCTRINE qu'une MÉTHODE : qu'elle vaut pratiquement et moralement ce que valent les doctrines qui l'utilisent. Au service d'une doctrine de violence, où la force l'em-

portait sur le droit, elle a centuplé les ruines amoncelées par la guerre; au service d'une doctrine de paix, où le droit l'emportait sur la force, elle a contribué à exalter les énergies morales, à multiplier les ressources matérielles, à diminuer, en les apaisant, les souffrances de toutes sortes provoquées par cette lutte sanglante.

La vraie science, celle qui se fait l'humble servante de la réalité, et, sous aucun prétexte ne voudrait restreindre la liberté de ses recherches, n'en sort pas diminuée. En revanche, l'autre science, celle qui prétend asservir la réalité à ses desseins ténébreux et n'est souvent qu'un dogmatisme qui s'ignore ou se cache, a reçu un coup mortel; elle est la grande vaincue de la guerre. Puisse-t-elle, plante vénéneuse et exotique, ne plus refleurir sur le sol français, ni contribuer au désastre des esprits.

A défaut de la science, dont ce n'est pas le but de monopoliser la vérité et d'étouffer les esprits, en prétendant les unir, dans l'étau de ses dogmes arbitraires, la philosophie contemporaine s'est-elle appliquée du moins à découvrir la vérité libératrice, à dégager quelques principes immuables et féconds de la réalité changeante qui évolue sous nos yeux ?

Le criticisme. — Au cours d'un livre récent sur la Philosophie contemporaine (1), qui représente

(1) Parodi, La Philosophie contemporaine de France, Paris, Alcan, 1921, 2e édition, in-8° de 502 pp.

l'effort intellectuel le plus consciencieux et le plus intelligent tenté depuis longtemps pour marquer la place de la pensée française dans l'évolution des doctrines, M. Parodi n'hésite pas à reconnaître qu'en ces dernières années la philosophie se caractérise par la multiplicité et la diversité des doctrines, et que notre enseignement en a subi les conséquences. Mais, loin de voir là un signe d'impuissance incohérente et anarchique, il ne veut y reconnaître qu'une crise de croissance. « Dans l'ordre intellectuel, écrit-il, et peut-être souvent aussi dans l'ordre moral, la plupart des crises sont des crises de croissance, dont la pensée ou la conscience humaines sortent approfondies et élargies » (1).

Ce bel optimisme n'est pas du goût de tout le monde. En admettant qu'au point de vue intellectuel pur une pensée qui se cherche, et s'égare dans des directions différentes, traverse une crise de croissance on peut, en tout cas, regretter que ce soit au détriment des consciences. Celles-ci faute d'une doctrine stable et prédominante, se replient sur elles-mêmes et cherchent, dans leurs intérêts immédiats plus ou moins égoïstes, un fondement à leur activité morale.

Sous cet aspect, l'anarchie doctrinale où s'est débattue la philosophie française, en ces derniers temps, a eu certainement sa large part de responsabilité dans la désorganisation des consciences, dans cette maladie universelle d'individualisme qui, elle du moins, ne donne

(1) Parodi, Ibid., p. 9.

pas l'impression d'une crise de croissance, mais plutôt de recul.

Nous ne pouvons que signaler ici, en les ramenant à trois principales, les directions fâcheuses dans lesquelles la Philosophie française s'est engagée successivement, et qui ont le plus contribué à individualiser les consciences au détriment des individus, des familles, et de la société : nous voulons parler de L'IDÉALISME KANTIEN, du BERGSONISME et du SOCIOLOGISME.

IDÉALISME KANTIEN. — La première en date est la direction kantienne, trop connue pour qu'il soit besoin d'y insister. Tout le monde sait que la philosophie française, d'une tradition si pure, toute de clarté et de profondeur, s'est mise depuis un siècle à la remorque d'une philosophie étrangère ; a brisé, comme elle, entre ses mains, l'instrument même de ses recherches, la raison.

Du jour où a paru la « Critique de la Raison Pure », où les doctrines subversives qu'elle contenait en germe ont franchi notre frontière, nous nous sommes plus ou moins consciemment ralliés au verdict du philosophe allemand. Nous avons retiré notre confiance à la raison. Le pays des idées claires devint celui des idées troubles. Alors nous assistâmes à ce spectacle étrange d'une science trop sûre d'elle-même qui sortait de son domaine pour envahir celui de la philosophie et élever ses hypothèses à la hauteur de principes rationels ; et d'une philosophie qui, incertaine d'elle-même, em-

pruntait à la science ses méthodes, n'accordant plus aux principes éternels de la raison qu'une valeur d'hypothèse. De là un désarroi sans pareil des esprits ne sachant plus à qui se confier, ni aux savants qui prétendaient jouer aux philosophes, ni aux philosophes qui, pour la plupart, se contentaient de jouer aux savants.

Pour avoir voulu dissocier à son point de départ, dans le problème fondamental de la connaissance, des termes que l'expérience nous montre indissolublement unis, — la Pensée et l'Etre — la Philosophie contemporaine, celle du moins qui s'inspire de Kant, s'est engagée dans l'impasse de l'idéalisme. Plutôt que d'accepter l'accord, mystérieux sans doute, mais infrangible, de la Pensée avec l'Etre, elle a commencé par les opposer l'un à l'autre; ensuite elle a sacrifié l'un des deux, l'Etre à la Pensée; puis elle a fini par énerver la Pensée elle-même en égalant en elle le non-être à l'être, sous les espèces d'une Idée purement logique, mais déclarée créatrice.

Ce n'est pas avec une pareille doctrine, se détruisant par ses propres moyens, qu'il est possible de répondre aux aspirations les plus profondes de l'âme moderne, celles qui, de tout temps, ont poussé les hommes raisonnables à se faire de DIEU et de la nature humaine des conceptions nettes et fécondes.

BERGSONISME. — Tandis que les idéalistes s'abandonnaient ainsi, avec orgueil, à l'ivresse de la critique,

la science positive triomphait en contribuant à l'installation officielle de l'athéisme et du matérialisme dans la « pensée moderne ». C'était l'époque où Renan prophétisait l'Avenir de la Science; où Berthelot s'essayait à créer la vie au fond de ses cornues; où Darwin accréditait auprès du grand public la doctrine séduisante de l'évolution des espèces; où Spencer « intégrait l'univers »; où Taine démontait, pièce par pièce, la mécanique de l'intelligence; où Cournot esquissait la synthèse des sciences; où Auguste Comte songeait à fonder la Religion du Positivisme.

Sous les auspices de la science, certains philosophes se grisèrent donc de matérialisme comme d'autres, inféodés à Kant, se grisaient d'idéalisme.

Alors un philosophe français, M. Bergson, initié de bonne heure à une remarquable culture scientifique, entreprit de démontrer l'inanité du mécanisme.

On l'a remarqué avec justesse, il existe deux bergsonisme : un bergsonisme d'intention, dont il serait puéril de nier la haute valeur et les brillants résultats; un bergsonisme de doctrine qui n'est, en somme, que de l'hégélialisme retourné.

Nous voudrions dire un mot de chacun d'eux, non pour porter un jugement définitif sur un système encore inachevé, mais pour montrer clairement qu'en dépit des meilleures intentions, on ne peut faire à la Raison de plus grande injure que de commencer par limiter arbitrairement ou par nier le pouvoir qu'elle tient de la nature d'atteindre la vérité.

Ce sera certainement l'honneur de M. Bergson d'avoir vu et démontré avec vigueur que le positivisme, soi-disant scientifique, n'est qu'une agglomération grossière de préjugés métaphysiques plus ou moins inconscients, et que la physique-mathématique en particulier, loin d'atteindre le fond de toute réalité, nous fournit seulement une image plus ou moins arbitraire de quelques apparences. Mais il a eu tort d'étendre à la raison elle-même cette impuissance à atteindre le « fond des choses » qu'il reconnaît à bon droit à la Science.

Si l'on pouvait ne tenir compte que des intentions, il est très possible qu'en abordant la psychologie, M. Bergson ait dû reconnaître, après une étude plus approfondie des données de l'expérience, que, sur certains points essentiels — tels que l'existence de Dieu, la nature de l'homme, la liberté — les idées que s'en font d'ordinaire les positivistes ou scientistes sont radicalement insuffisantes. Je ne crois même pas qu'aucun philosophe, doublé ici d'un grand savant, ait jamais démontré avec plus de clarté et de profondeur que les explications mécaniques de l'Univers ne sauraient être que « des vues prises du dehors » sur le réel, à propos d'expériences fragmentaires et provisoires. Nous en dirons nous-mêmes bientôt les raisons, en faisant appel au témoignage des plus grands savants de notre temps. Mais, je le répète à dessein, M. Bergson qui, avec une scrupuleuse inconséquence, a lui-même construit son système philosophique sur une hypothèse scientifique, celle de l'évolution, a eu tort de trop sacrifier à la

pensée moderne en rendant l'intelligence responsable des déformations arbitraires dont le « scientisme » seul pouvait être accusé à l'égard de la réalité. Pour échapper au mécanisme, il fit de l'hégélianisme à rebours, et prit le parti, en posant le problème de la connaissance, de nier l'intelligence et l'être.

Hegel en était arrivé, par un culte exagéré de la Pensée pure, à miner la Pensée elle-même dans laquelle il identifiait l'être et le non-être, sous le couvert d'un devenir créateur; M. Bergson, par un mépris exagéré de l'intelligence, lui dénie le pouvoir qu'elle tient pourtant de la nature de saisir l'être des choses. Non content d'opposer la Pensée à l'Etre, il les supprime tous les deux, n'admettant, lui aussi, qu'une « évolution créatrice », où la DURÉE remplace l'être; où L'INTUITION joue le rôle réservé jusque-là à l'intelligence. Puisqu'il n'y a pas d'être et que tout est mouvement; pas de substance et que la durée est l'étoffe même des choses; puisque l'intelligence, dont la fonction propre est d'abstraire, ne saurait prendre ainsi connaissance de la durée qu'en la supprimant, du mouvement qu'en l'immobilisant, nous devons renoncer à l'intelligence pour connaître la réalité, et recourir à une intuition soi-disant supérieure à l'intelligence qui nous mette au cœur même des choses, nous les fasse saisir dans leur essentielle mobilité, comme on prendrait conscience d'un fleuve en s'y plongeant tout entier, en s'abandonnant à son cours avec volupté.

Ainsi la doctrine bergsonienne coupe la vérité dans

sa racine, rejette l'intelligence du domaine de la spéculation dans celui de l'action, enlève aux thèses spiritualistes toute signification propre. « La liberté s'y confond avec la contingence; l'unité du composé humain est compromise sans que le dualisme soit vraiment établi; l'homme, quoi qu'en dise l'auteur, ne peut différer qu'en degré des autres vertébrés; l'immortalité de l'âme n'est qu'une sorte de perpétuation physique de l'élan vital; il n'y a pas de création proprement dite, pas de distinction réelle entre les corps, pas de différence absolue entre Dieu et le monde; la nature divine, enfin, et les attributs divins s'évanouissent, le nom seul de Dieu créateur est conservé. En général, les mots seuls sont conservés, leur contenu intellectuel est dissipé, remplacé par des images fuyantes » (1).

Le réalisme de M. Bergson aboutit au même nihilisme intellectuel que l'idéalisme de Hegel; ici comme partout les extrêmes se touchent. Qu'on exalte la raison outre mesure ou qu'on la rabaisse sans mesure, on lui fait injure en posant le problème autrement qu'elle on s'expose au surplus à tous les mécomptes. Sans doute ce n'est pas la même chose d'identifier l'être avec la pensée et de dénier à la pensée tout pouvoir d'atteindre l'être; mais, pratiquement, cela revient au même. Dans un cas comme dans l'autre, le fleuve abondant de la vérité est, pour ainsi dire, séché dans sa source, et rendu incapable de refléter fidèlement le monde des choses.

(1) Maritain, Les deux bergsonismes, dans Revue Thomiste, 1912.

De pareilles mutilations de la Raison la rendent impuissante à régénérer les esprits de notre temps, si impatients de connaître la vérité et d'en vivre. Des doctrines aussi décevantes doivent faire place à celles qui ont vraiment honoré la Raison en ne la séparant pas de son objet, l'être, avec lequel l'expérience nous la montre perpétuellement et universellement en contact. C'est d'ailleurs sur ce roc de l'être qu'a été construite, à l'origine, cette PHILOSOPHIE ÉTERNELLE, dont l'éternité reste le meilleur gage de son actualité.

SOCIOLOGISME. — Pendant que la Science et la Philosophie française s'égaraient ainsi dans deux directions si opposées — un idéalisme excessif où l'être se spiritualisait dans la pensée pure, et un mécanisme pseudo-scientifique où la pensée se matérialisait dans l'être — d'autres philosophes, férus eux aussi de science, s'essayaient à fonder une morale scientifique, les uns à l'usage des individus, les autres à l'usage de la société. A elle seule, cette tentative démontrait le peu de confiance accordée, désormais, à la raison par ceux qui avaient le plus contribué à l'exalter ou à la rabaisser démesurément, ainsi que son impuissance reconnue à fonder une morale qui se tienne et puisse s'imposer aux consciences. En face d'idées spéculatives incapables de régler les faits, il n'y avait plus qu'à tenir compte des faits eux-mêmes et des lois qui s'en dégagent, pour y soumettre la conduite. Alors nous assistâmes à ce spectacle déconcertant pour des esprits

décidés à s'inscrire en faux contre une pareille confusion de méthodes; nous vîmes des savants qui élevaient les faits à la hauteur de principes, et des philosophes qui ramenaient les principes à une simple constatation de faits, en identifiant les jugements de valeur avec les simples jugements de réalité.

La doctrine sociologique, née entièrement de cette confusion, a tout de suite émis la prétention de s'imposer à la conscience des peuples et de substituer son influence à celle de la doctrine catholique qu'elle déclarait périmée. Nous avons déjà fait bon marché de cette prétention, et n'avons pas à y revenir. (1) Mais il est nécessaire de noter l'espèce de fascination que la Pensée française, sous cet aspect social, a exercé sur un grand nombre d'esprits, particulièrement sur les masses en qui la disparition de toute croyance religieuse laissait la place libre aux rêves d'un bonheur complet et immédiat qui naîtrait d'un bouleversement organisé de la société, de sa reconstruction idéale. Depuis un siècle il en était question.La « sociologie »,sous sa forme récente, n'est que la transposition scientifique, à l'usage des intellectuels, d'un Idéal social longtemps caressé, celui-là même que Jean-Jacques Rousseau a exalté dans le CONTRAT SOCIAL ; que les Encyclopédistes ont acclimaté dans les salons du XVIII[e] siècle ; que les sociétés de pensée ont popularisé, que les politiciens d'aujourd'hui, syndicalistes ou parlementaires, essayent

(1) Première partie, chap. IV.

de réaliser. Construite de toutes pièces au nom de la liberté de pensée pour échapper à toutes les contraintes dogmatiques, fussent-elles simplement d'ordre rationnel, jamais doctrine n'a fait si peu de cas, dans sa conception des droits de la pensée, et, dans son application de ceux de la liberté.

On y considère en gros la société comme une réalité transcendante aux individus qui en font partie tout en leur étant immanente ; comme une autorité absolue, issue seulement d'une volonté générale, devant qui doivent plier les volontés particulières ; comme la source unique de toute justice, et qui, en son nom, doit imposer à tous les hommes indistinctement la liberté, l'égalité, la fraternité. Conception qui ne manque pas de grandeur, certes, et renferme au surplus une âme de vérité, mais qui, au demeurant, n'est qu'une construction de l'esprit sans attache sérieuse avec la réalité. En effet, dans cette doctrine, les individus qu'on prétend servir, en assurant leur autonomie, ne comptent plus; il n'y a que la société qui compte. Mais qu'est-ce que la société, abstraction faite des individus? Les volontés particulières disparaissent devant la volonté générale, supérieure à la fois aux minorités et aux majorités. Mais qu'est-ce qu'une volonté générale ainsi définie, et comment, si elle est autre chose qu'un mot vide de sens, s'exprimera-t-elle pour imposer aux individus la liberté, l'agalité, la fraternité que nos sociologues envisagent, sans les définir, comme les conditions nécessaires de toute société vraiment humaine ?

L'histoire, depuis un siècle, s'est chargée elle-même de répondre à ces questions troublantes. Jamais, depuis le christianisme, aucun idéal n'a exercé autant d'attraction sur les individus et sur les masses que l'idéal social; jamais nous n'avons assisté non plus à une pareille explosion d'égoïsme individuel ou collectif. Cela seul devrait faire réfléchir tout esprit soucieux de l'accord préalable à établir entre un idéal et la réalité.

Comment, en effet, des hommes peu instruits pour la plupart, travaillant, souffrant, mais en qui on a détruit, avec la foi, les espérances d'un bonheur éternel, d'une justice intégrale et définitive, ne se porteraient-ils pas de toutes leurs forces, de tout leur élan, vers une doctrine qui, même au mépris de la réalité, leur promet à chacun un bonheur terrestre complet et immédiat? Comment, par ailleurs, ces mêmes hommes sacrifieraient-ils ce bonheur immédiat qu'on leur promet à des réalisations futures dont personnellement ils ne jouiront pas? C'est dans cette contradiction flagrante, entre l'idéal social envisagé par la libre pensée comme une panacée, et la réalité vivante, que réside tout le conflit dont nous souffrons depuis un siècle, avec la menace d'en mourir.

Jamais on n'avait tant parlé de devoir social, et jamais l'individualisme sous toutes ses formes n'a été aussi implacable dans la revendication de ses droits. Jamais on n'avait tant parlé de servir la société, et jamais on ne l'a plus maladroitement desservie. L'INDIVIDU ISOLÉ veut vivre sa vie largement; tirer d'elle

tout ce qu'elle peut lui fournir en fait de plaisirs, des plus grossiers aux plus délicats. Il en va de même dans LA FAMILLE. La plupart des Français qui se marient aujourd'hui, nous l'avons prouvé, ne le font pas pour avoir des enfans, mais réduisent le mariage à un simple contrat de jouissances que chacun des époux reste libre de rompre à sa guise. C'est le petit nombre qui consent encore à donner à la France victorieuse, mais malade de sa victoire même, le minimum d'enfants dont elle a besoin pour ne pas mourir.

Pareillement les syndicats, où si souvent la conscience professionnelle semble vouloir elle-même étouffer la conscience sociale. Là surtout s'affirme un individualisme intransigeant. C'est au nom de la liberté que les uns imposent aux autres la tyrannie ; au nom de l'égalité qu'ils s'arrogent des privilèges ; au nom de la fraternité qu'ils déchaînent des haines fratricides.

Y aurait-il donc une incompatibilité absolue entre le bien de la société et celui des individus, groupés ou non? Je pense, au contraire, qu'à la condition de subordonner les biens de chacun au bien de tous, celui-ci est appelé à assurer et à enrichir le bien de chacun. Mais encore faut-il que cette subordination repose sur quelque chose de solide et de stable. Or on a cru naïvement, depuis un siècle, qu'il suffisait pour cela de construire, dans l'abstrait, une société à l'image de nos désirs terrestres; puis, pour la rendre viable, de proclamer les droits de l'homme au bonheur. Il eût fallu se souvenir aussi des droits de Dieu, et, en son nom,

compléter la liste des droits de l'homme par celle de ses devoirs.

Car si l'homme tire ses droits de lui-même, du seul fait qu'il est homme, au nom de qui ou de quoi lui imposera-t-on des devoirs ? Au nom de la société ? Mais en quoi les droits des hommes assemblés en société, sans dépendance d'aucune sorte à l'égard de Dieu, sont-ils supérieurs aux droits de tel homme en particulier ? Et s'ils ne le sont pas, d'où la société des hommes prendra-t-elle son droit d'imposer à l'homme ses devoirs ? De la majorité ? Alors nous en arrivons au droit du nombre, au règne de la quantité sur la qualité, c'est-à-dire au droit du plus fort qui, depuis un siècle, a tyrannisé les minorités, n'a favorisé que les individus, ou des groupes d'individus au détriment de la société.

Pour sortir de cette impasse, ou rompre ce cercle vicieux, il faut s'élever au-dessus des individus et de la société ; remonter jusqu'à Dieu, créateur et Fin suprême de tous les deux ; trouver en lui le fondement éternel de leurs droits et de leurs devoirs réciproques. Si, par la volonté créatrice de Dieu, l'homme est un être social, il aura des devoirs envers la société comme celle-ci en aura envers lui ; ils n'auront plus seulement des droits à faire valoir l'un contre l'autre. En outre ces devoirs s'imposeront, au nom de Dieu, à la conscience de l'autorité sociale qui commande pour l'obliger au respect des droits des individus, et à la conscience des individus pour l'accomplissement intégral de leurs devoirs personnels et sociaux.

Cette doctrine sociale, celle même de saint Thomas, me paraît la plus adaptée au progrès par l'équilibre qu'elle maintient entre la société et les individus, entre leurs droits et leurs devoirs mutuels. Elle fournit à la fois le remède efficace contre l'anarchie individuelle qui paralyse le progrès social, et contre la tyrannie sociale qui menace les droits sacrés de l'individu.

Pourquoi ne pas revenir à cette doctrine, et essayer, par elle, de remettre de l'ordre, de l'unité dans les consciences comme dans les esprits ?

Les catholiques n'ont pas d'œuvre plus urgente à entreprendre et à mener à bien. C'est par-dessus tout une œuvre d'éducation où les enseignements de la Foi, avec toutes les ressources de la science et de la raison, doivent être mis à la portée de tous, en vue de répondre à tous les besoins approfondis et élargis des individus et de la société.

II

L'ÉDUCATION RELIGIEUSE DE DEMAIN ET LA QUESTION SOCIALE

Toute la force de séduction de la Pensée catholique, dont la doctrine de saint Thomas demeure l'expression la plus authentique et la plus adéquate, lui vient de la préoccupation constante qu'elle manifeste, surtout à ceux qui l'abordent avec sympathie, de sauvegarder les exigences légitimes de la Raison tout en les subordonnant à celles de la foi.

On le vit bien au XIII[e] siècle, lorsque saint Thomas entreprit lui-même de défendre les droits de l'intelligence contre certains théologiens par trop enclins à confondre la philosophie et la théologie, à absorber les vérités rationnelles dans les vérités révélées, à effacer la séparation formelle de la nature et de la grâce.

« C'est d'ailleurs ce fait de l'absorption de l'objet de la philosophie dans celui de la théologie, remarque le plus autorisé des historiens du moyen âge, qui a fourni le prétexte et aussi une demi-justification à ce grief si souvent renouvelé, que les scolastiques n'ont pas pu aborder l'examen des problèmes scientifiques indépendamment du dogme et même que leur philosophie ne doit pas trouver place dans l'histoire de cette science. Mais cette assertion, qui a un fondement réel chez les théologiens augustiniens, n'a plus de raison d'être à l'égard de l'école thomiste, chez laquelle l'objet de la science et celui de la Foi sont strictement définis et déclarés irréductibles l'un à l'autre, et les traités de science pure exécutés sans toucher jamais à une question de théologie (1). »

Sur ce point capital de la spécification des sciences et de l'autonomie de leur méthode, les récents travaux de Pierre Duhem ont surabondamment démontré qu'il fallait, au contraire, remonter jusqu'à cette époque tant ignorée pour retrouver, à côté d'admirables découvertes, le véritable esprit scientifique et les principes généraux qui ont le plus efficacement contribué au progrès des sciences modernes.

Il faut en dire autant de la Philosophie d'un saint

(1) MANDONNET, SIGER DE BRABANT, Introduction, p. 55.

Thomas d'Aquin qui, tout en faisant corps avec sa Théologie, n'en représente pas moins un retour intelligent et courageux à la Philosophie d'Aristote, celui de tous les philosophes de l'Antiquité qui s'est mis le plus scrupuleusement à l'école de l'expérience, et a construit avec le plus de loyauté son système en dehors de toute préoccupation dogmatique. N'est-il pas remarquable, pour le dire en passant, qu'on ait fait un honneur et un mérite aux humanistes des XV^e^ et XVI^e^ siècles d'avoir renoué la tradition, par-dessus le moyen âge, avec la pensée littéraire de l'antiquité, et qu'on n'ait pas rendu justice à un philosophe de la valeur de saint Thomas, — sans doute parce qu'il était du moyen âge — pour avoir, par-dessus des siècles de barbarie, travaillé efficacement à la renaissance de la pensée philosophique la plus féconde de l'histoire, celle-là même dont M. Bergson convient, lui aussi, qu'elle est « la philosophie naturelle à l'esprit humain » ?

Avec Aristote, nous sommes aux sources de la pensée humaine comme avec Thomas d'Aquin nous le sommes de la pensée catholique. Leur autorité personnelle, si grande qu'elle soit, n'entre pas ici en jeu, mais celle même de la raison, manifestée par l'expérience. Aristote et, après lui, saint Thomas n'ont pas cru un instant que, pour résoudre le problème fondamental de la connaissance, il fallût commencer par en dissoudre les termes, l'objet et le sujet. Du moment que l'expérience leur montrait que, partout et toujours dans la connaissance, la pensée et l'être se trouvent in-

dissolublement unis, ils se sont inclinés devant ce fait universel, s'ingéniant seulement à l'expliquer.

L'intelligence connaît d'abord les CHOSES, puis, par réflexion, les idées qui les lui représentent directement, sont ces choses même, non plus EN SOI, mais EN NOUS et font que le sujet devient à SA MANIÈRE, c'est-à-dire IDÉALEMENT, l'objet, sans que celui-ci cesse d'être EN NATURE ce qu'il est, une forme, une idée pétrie de matière. Intelligible en puissance seulement, à cause de cette matière dont il est pétri, l'objet devient, par la connaissance, intelligible en acte. Mais si l'acte et la puissance se correspondent, comment un objet intelligible en puissance par L'IDÉE qu'il réalise, serait-il déformé lorsqu'il devient intelligible en acte, grâce à l'intelligence qui l'idéalise ? Nous ne saisissons pas sur le vif, intuitivement, l'acte mystérieux de l'intelligence par quoi s'opère cette transformation idéale du réel, mais l'expérience nous oblige à poser ainsi le problème de la connaissance. En conséquence, nous n'avons pas le droit, sous prétexte d'échapper à un mystère relativement compréhensible, de sortir de l'expérience pour nous heurter à d'autres mystères absolument incompréhensibles. Il nous est interdit, en particulier, sous peine de contradiction, d'opposer A PRIORI l'être à la pensée, ou la pensée à l'être, alors que nous constatons A POSTERIORI que la pensée, dans toutes les démarches de l'intelligence vers les choses, en revient chargée d'être.

L'être, voilà l'objet premier et adéquat de l'intelli-

gence, celui que nous retrouvons au sommet comme à la base de la pyramide intellectuelle édifiée par des siècles de saine philosophie. L'être constitue l'âme des choses, comme de nos institutions, de nos jugements, de nos raisonnements. C'est à l'idée d'être que se rattachent les grands problèmes de Dieu et de la nature de l'homme, et par elle aussi qu'ils se résolvent, en tenant rigoureusement compte, bien entendu, des lois de l'analogie qui, pareille à un immense filet aux mailles plus ou moins serrées, enveloppe tous les êtres, du ciron jusqu'à Dieu.

En reprochant à la doctrine de saint Thomas d'être stérile et de tourner sans fin dans le cercle vicieux de ses syllogismes, beaucoup de philosophes modernes lui ont prêté gratuitement l'erreur fondamentale qui vicie leurs propres systèmes, et consiste, en détachant A PRIORI la Pensée de l'Etre, à confondre la Raison pure avec la Raison logique; cette confusion, on la retrouve à l'origine de l'Idéalisme hégélien, expression suprême du kantisme ; elle reste sous-jacente au réalisme bergsonien toutes les fois que son auteur fait un grief à la Raison de s'épuiser dans d'inutiles abstractions et de dénaturer les choses en les morcelant.

Idéaliste à la fois et réaliste, la doctrine de saint Thomas échappe à ce reproche et à cette confusion. Sauf en Logique pure, où elles sont traitées pour elles-mêmes et d'une manière technique, les idées n'y sont estimées qu'en fonction de la réalité qu'elles représentent ; les conclusions ne valent que ce que valent les

principes d'où elles sont déduites; les principes, à leur tour, tirent toute leur valeur de vérité de cette intuition primitive, inconsciente, par quoi la raison prend immédiatement possession de l'être des choses, y découvre les notions premières, les principes premiers régulateurs des choses et de la Pensée. Comprendre que tout vient de l'être et s'y ramène; que le principe d'identité, loi suprême de l'être, est le cœur même de la Pensée; que, grâce à lui, toutes les modalités de la connaissance — intuitions, jugements, raisonnements — sont chargées d'être comme les veines le sont du sang qu'elles charrient à travers l'organisme, c'est se mettre en état de tout comprendre; c'est ouvrir toutes grandes les portes de l'intelligence sur les deux mondes où nous sommes appelés à penser et à vivre, celui du relatif et celui de l'Absolu, du fini et de l'Infini.

La question se pose aujourd'hui encore comme au temps d'Aristote et de saint Thomas ; comme elle se posera éternellement à toute intelligence humaine soucieuse de penser. Les choses sont et elles deviennent ; il y a en elles de l'être et du mouvement. Comment expliquer le passage de l'être au devenir? Faut-il, avec Parménide, nier le devenir, ou, avec Héraclite nier l'être, principe de toute intelligibilité ? Aristote n'a pas cru que l'intelligence fût acculée à l'une ou l'autre de ces extrémités. Par un trait de génie qui lui a permis de donner à son système d'explication de l'Univers l'unité, la solidité d'un organisme perfectionné et vivant, il a compris que le DEVENIR, dont l'existence s'impose à

nous avec la même évidence que l'ÊTRE, n'est que le passage de l'ÊTRE INDÉTERMINÉ à l'ÊTRE DÉTERMINÉ, tel le passage de l'embryon à l'être constitué, du germe à la plante, de la capacité réelle de connaître à la science acquise. Cet être indéterminé, susceptible de recevoir une détermination, il l'a appelé PUISSANCE, par opposition A L'ACTE qui la détermine. Cette puissance qui, par elle-même, n'est pas l'acte, ne peut, par elle-même, passer à l'acte, mais a besoin pour cela d'être mue par une puissance active, elle-même prémue par une autre puissance active, jusqu'à ce qu'on aboutisse — sous la pression d'une logique immanente aux choses même et en vertu du principe d'identité — à un Etre qui, lui, n'ait pas besoin de recevoir l'impulsion créatrice, mais soit ACTE PUR, l'Etre même, et à ce titre nécessaire, créateur de toutes choses. C'est Lui que nous appelons Dieu, synthèse vivante de tout ce qui est, dont la pensée créatrice se retrouve analogiquement dans tous les êtres, fussent-ils pétris de matière, les rend intelligibles en puissance, en attendant que notre intelligence, par l'intuition abstractive qui lui est propre, les dépouille de leur matière et les rende intelligibles en acte.

Ainsi en partant de l'expérience en prenant comme un donné la corrélation naturelle de l'objet et du sujet de la connaissance, en respectant l'union indissoluble de la pensée et de l'être, nous aboutissons, sans hypothèse, sans A PRIORI d'aucune sorte, conduits seulement par les exigences objectives de l'être et de la

pensée lourde d'être, à l'existence de l'Etre même qui, à son tour, nous explique l'existence des choses, et, par sa pensée créatrice qu'elles réalisent chacune à leur manière, leur intelligibilité.

Nous voilà loin des divagations philosophiques et pseudo-scientifiques de la pensée moderne dont nous avons parlé laquelle, heureusement, n'est pas toute la Pensée moderne. Il ressort plutôt de cette analyse qu'il n'y a rien au monde de plus vieux que la plupart de ces systèmes actuels, dont les sophistes grecs avaient déjà épuisé presque toutes les subtilités, et rien de plus moderne, au fond, que cette philosophie de l'être qui, pour s'édifier, s'est taillé ses assises dans le granit des réalités toujours anciennes et toujours nouvelles qui évoluent sous nos yeux.

Qu'il y ait place, dans cette doctrine, pour toutes les données authentiques de la science et celles de la Foi, on peut facilement le démontrer en quelques mots. D'abord, en ce qui concerne les données de la Foi, la preuve n'est plus à faire. Tout le monde sait avec quelle magnificence saint Thomas a su incorporer l'essentiel de sa Philosophie à la Théologie, se servir de la raison pour tirer des principes de Foi, sous le magistère infaillible de l'Eglise, toutes les richesses doctrinales qui y sont virtuellement contenues. Personne n'ignore la place exceptionnelle que Dieu occupe dans cette doctrine synthétique par excellence, où la Raison et la Foi se rencontrent pour projeter sur Lui leur lumière, la raison l'éclairant comme par en-dessous d'un

éclat que supportent nos yeux, la Foi l'enveloppant d'une clarté qui descend de Dieu même, nous révélant sur sa nature intime, ses relations d'amour avec l'humanité, des vérités qui nous dépassent, mais dont le témoignage relève encore de la raison, puisqu'il s'inscrit au livre de l'expérience. Ici jaillissent de toutes parts LES SOURCES DE LA PENSÉE CATHOLIQUE, l'Ecriture et la Tradition, l'autorité de l'Eglise enseignante, les écrits des Pères de l'Eglise, les opinions autorisées des docteurs et des théologiens, l'expérience religieuse des saints, un ensemble, unique au monde, d'écrits et d'actes où le DOGME, la MORALE, le CULTE CATHOLIQUES s'offrent à la contemplation, à l'action de toutes les âmes modernes travaillées du besoin de connaître Dieu, de l'aimer, d'entrer en relation vivante avec Lui, de doubler leur vie humaine d'une vie divine qui en étende à l'infini les horizons, en décuple l'activité.

Toutefois, l'accord harmonieux qui existe, dans la doctrine de saint Thomas, entre la Raison et la Foi, se retrouve-t-il entre la Science et la Raison? Si non, bien des âmes modernes, en qui les égarements de la Science n'ont pas détruit le culte qui lui est dû, s'en trouveront ébranlées. Si oui, alors, dans le désert des idées courantes, elles iront à cette doctrine comme à une oasis où, d'avance, elle seront sûres de pouvoir étancher leur soif de vérité et de vie.

C'est OUI qu'il faut dire, et l'on me permettra d'en indiquer brièvement les raisons.

Loin de moi la pensée de prétendre qu'il n'y ait rien à ajouter à la doctrine de saint Thomas, qu'elle soit fixée jusque dans ses détails une fois pour toutes. Humainement parlant, elle ne l'est que dans son ensemble et dans ses principes. Mais c'est en cela précisément que consiste sa puissance d'adaptation à tous les progrès, à toutes les découvertes — je ne dis pas à toutes les hypothèses — de la science. Il faut, en effet, distinguer, dans la science, entre les faits d'expérience et les hypothèses scientifiques. Les plus grands savants de notre époque nous ont habitués eux-mêmes à cette distinction. Une science expérimentale ne saurait, A PRIORI, contredire une philosophie qui part elle-même de l'expérience. Et pour qu'elle ne la contredise pas A PRIORI, il suffira de remarquer avec Duhem, « qu'une expérience de « physique (par exemple) n'est pas simplement « l'observation d'un phénomène, elle est en outre « l'interprétation théorique de ce phénomène... « et que ce que le physicien énonce comme le ré- « sultat d'une expérience, ce n'est pas le récit des « faits constatés ; c'est l'interprétation de ces faits, « c'est leur transposition dans le monde abstrait, sym- « bolique, créé par les théories qu'il regarde comme « établies (1) ». Ainsi se manifeste la différence radicale qui sépare la Science de la Philosophie. « Les termes symboliques que relie une loi de physique, ne sont plus de ces abstractions qui jaillissent spontané-

(1) DUHEM, QUELQUES RÉFLEXIONS AU SUJET DE LA PHYSIQUE EXPÉRIMENTALE, pp. 50-51.

ment de la réalité concrète ; ce sont des abstractions produites par un travail d'analyse lent, compliqué conscient, le travail séculaire qui a élaboré les théories physiques ; impossible de comprendre la loi, impossible de l'appliquer, si l'on n'a pas fait ce travail, si l'on ne connaît pas les théories physiques ».

Qu'y a-t-il donc de vrai dans la science ? « La théorie physique n'est pas une explication du monde inorganique ; elle n'est pas davantage une généralisation inductive des enseignements de l'expérience ». Il faut distinguer entre « des propositions qui prétendent énoncer des faits d'expérience, et de celles-là seulement on peut dire: c'est vrai, ou c'est faux... et des propositions introduites par la théorie, elles ne sont ni vraies ni fausses ; elles sont simplement commodes ou incommodes ».

C'est au delà de la théorie physique qu'il faut chercher une raison profonde de travailler à son progrès. Sur ce point le savant et le philosophe peuvent se donner la main. La remarque est encore de l'éminent physicien que je viens de citer. « Que le philosophe, dit-il, « ne regarde jamais une loi de physique comme une « vérité inébranlable et illimitée qui demeurera éternel- « lement vraie, qui ne rencontrera jamais d'exception: « loi approchée, d'une approximation qui nous satis- « fait, mais qui ne satisfera plus nos successeurs, toute « loi de physique acceptée aujourd'hui est destinée à « être un jour rejetée. » Mais, par contre, que le savant reconnaisse franchement « qu'il serait déraison-

nable de travailler au progrès de la théorie physique, si cette théorie n'était le reflet, de plus en plus précis, d'une métaphysique; la croyance en un ordre transcendant à la physique est la seule raison d'être de la théorie physique ».

Entre la philosophie éternelle et la science ainsi comprise une alliance peut et doit se conclure, tant l'expérience reste seule maîtresse de vérité, et finit toujours, aux yeux des esprits sincères, par venir à bout de tous les systèmes échafaudés en dehors d'elle, avec l'arrière-pensée d'opposer l'une à l'autre des doctrines destinées à se rencontrer et à se prêter mutuellement leur appui. Le jour où les philosophes et les savants seront convaincus de la valeur respective de leur recherche de la vérité, de la nécessité de s'entendre, sans pour cela compromettre la sincérité et l'objectivité de leurs travaux, la philosophie et la science entreront dans la voie large, féconde, du progrès. Les Philosophes demanderont aux savants de leur fournir les faits d'expérience indéniables qui étofferont leurs abstractions légitimes; les savants demanderont aux Philosophes de suppléer à la fragilité de leurs hypothèses par des conceptions sur Dieu, sur la nature de l'homme qui justifient leur labeur acharné, et, par delà les sables mouvants des théories, soient comme l'eau vive toujours jaillissante où viendront s'abreuver, aux heures de lassitude et de repos, leur intelligence et leur cœur d'homme.

Aucune doctrine philosophique ne se prête davantage

à cette « union sacrée » que la philosophie de l'Etre. Bâtie sur l'expérience, elle a aussi la modestie de constater ses limites, de demander à la Foi le supplément de vérités nécessaires à ses recherches pour contenter notre besoin jamais rassasié de connaître et d'aimer.

Lorsque l'on compare cette philosophie éternelle à la science actuelle, on a comme la vision de deux nefs harmonieuses dont la Foi prolongerait à l'infini les lignes architecturales, puis les ferait se rejoindre en Dieu, clef de voûte de ce Temple idéal où les philosophes et les savants, humblement mêlés à la foule des fidèles, viendraient puiser la force nécessaire à leur inlassable poursuite de la vérité, au rayonnement de leur vie.

Mais encore pour qu'il en soit ainsi, et que nous puissions faire rendre à toutes nos puissances d'action toute leur valeur de vie, pousser à sa limite de réalisation l'Idéal d'activité divine et humaine que nous propose la Foi, faut-il que nous ayons de la NATURE HUMAINE une conception rationnelle qui s'harmonise avec la PENSÉE CATHOLIQUE.

Nous n'avons pas eu d'autre but, dans cet ouvrage, que de montrer à quel point, sur le TERRAIN SOCIAL en particulier, les enseignements de la Foi concordent avec ceux de la raison, les exigences de la grâce avec celles de la nature ou pour tout résumer d'un mot: LA DOCTRINE DE LA CHARITÉ AVEC CELLE DE LA JUSTICE SOCIALE. Aussi bien sommes-nous convaincus que l'éducation religieuse de demain, sans rompre aucun lien

avec celle d'hier, doit s'attacher à réveiller dans la jeunesse surtout le sens social qui, pour toutes sortes de raisons déjà signalées, s'est atrophié dans la conscience de nos contemporains.

Il ne s'agit pas de substituer, dans l'enseignement religieux, une doctrine nouvelle à une doctrine ancienne, mais simplement de replacer une doctrine éternelle en face de besoins actuels, nés légitimement des circonstances dans lequelles la société s'est développée. Ce sont ces besoins qui ont forcé les hommes de ce temps à prendre une conscience de plus en plus aiguë de leur solidarité, de l'impossibilité où sont désormais les individus de se désintéresser du Bien commun de la société, de ne songer qu'à leur salut personnel quand manifestement les intérêts matériels et spirituels de chacun sont subordonnés étroitement aux intérêts de tous, et que l'exercice de la justice sociale qui a le Bien commun pour objet appelle la charité qui a pour objet le bien divin et doit y subordonner tous nos actes de vertus, y compris ceux de la justice sociale.

Il ne s'agit pas non plus, disons-le franchement aux âmes timorées qu'épouvante cette orientation nouvelle de leur activité chrétienne, de leur imposer des sacrifices au-dessus de leurs forces. Nous nous rendons parfaitement compte de la grandeur et de la complexité des problèmes en face desquels ils se trouvent placés, avec cette mentalité « individualiste » dont ils ne sont pas tous personnellement responsables. Ce n'est pas en un jour que des adultes peuvent se débarrasser de leurs

préjugés d'éducation, de famille, de parti ou de classe, ni encore moins des habitudes d'agir ou de ne pas agir qu'ils leur ont fait prendre.

Volontiers, si nous avions pour cela l'autorité nécessaire, nous nous tournerions vers ces hommes de bonne foi, et leur dirions: « Gardez vos préjugés, demeurez prisonniers de vos habitudes; travaillez seulement à les réduire dans la mesure de vos forces et dans le cercle plus ou moins étroit où s'exerce votre activité. Soyez des individualistes impénitents, puisque vous ne vous sentez pas le courage de sortir de votre individualisme. Soumettez-vous seulement, en conscience, aux lois qui seront édictées par l'autorité légitime en faveur du Bien commun pour donner satisfaction à des besoins sociaux élargis dont il n'est permis à personne de faire abstraction. Mais, en revanche, pour l'amour de Dieu et des hommes que la charité vous fait un devoir strict d'aimer comme vous-même, laissez donner à vos enfants l'éducation religieuse appropriée aux nécessités de ce temps; n'essayez pas de contrecarrer, par étroitesse d'esprit, ou par un attachement irraisonné à des préjugés anti-sociaux, les efforts des éducateurs de demain à qui vous confierez l'éducation de la conscience de vos fils et de vos filles, et qui se chargeront de réveiller en eux le sens social. »

Il faut, en effet, que demain, dans nos catéchismes, nos écoles, nos patronages, nos cercles d'études, nos instituts, nous attirions l'attention de la jeunesse sur l'aspect social de leur vie chrétienne; sur la nécessité

absolue de faire servir leur charité au règne de la justice pour tous, en leur donnant une conception plus exacte, plus approfondie, des rapports étroits que sont appelées à soutenir entre elles ces deux grandes vertus, du fait de la subordination du Bien commun que vise la justice sociale au Bien divin que poursuit la Charité.

C'est d'une pareille éducation religieuse, appuyée sur une tradition séculaire, puis adaptée à des besoins nouveaux conformes à l'évolution normale de la nature humaine envisagée socialement, que va dépendre la réorganisation de la famille; l'organisation professionnelle qui met aux prises le capital et le travail; le développement harmonieux d'associations catholiques préparant un terrain d'entente durable entre la société religieuse et la société civile, maintenant surtout que des relations officielles sont rétablies entre l'Eglise et l'Etat pour le plus grand bien des deux, et de l'humanité.

Déjà cette œuvre d'éducation a commencé, avec l'approbation et les encouragements du Saint-Siège, sous l'autorité paternelle des Pasteurs légitimes. Des organismes existent comme les SEMAINES SOCIALES, les CERCLES OUVRIERS, l'ACTION POPULAIRE, la CONFÉDÉRATION FRANÇAISE DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS, les SYNDICATS FÉMININS qui unissent la pratique à la théorie, attirent à eux de nombreux disciples, et ont plus encore le mérite d'avoir créé une opinion favorable à l'idée assez nouvelle d'une éducation catholique qui soit en même temps sociale, c'est-à-dire tienne

compte des FAITS SOCIAUX, et cherche à résoudre par ses propres moyens, les problèmes de toutes sortes qu'ils soulèvent, sans compromission avec des doctrines ou des organisations qui, de leur côté, ne tiendraient aucun compte du fait surnaturel dominant tous les autres, celui des relations de Dieu avec les hommes, de la subordination de tous les biens humains, même sociaux, au Bien divin qui s'impose à la conscience, à l'activité personnelle de tous les chrétiens.

Le temps des discours est passé; il faut en venir aux actes, à une sage et forte organisation de nos moyens naturels et surnaturels d'action sociale. Pas de polémiques stériles qui ne convainquent pas des gens décidés à ne pas être convaincus, mais une ÉDUCATION POSITIVE abordant de front les problèmes, et familiarisant les jeunes générations avec les solutions qu'ils réclament. La besogne ne manque pas ; seuls les ouvriers font défaut.

Parallèlement au bon travail des ouvriers de la première heure, prêtres et laïcs, qui, sous l'inspiration du grand Pape Léon XIII, à une heure où il y avait vraiment du mérite à poser catholiquement la question sociale, se sont spécialisés dans cette question, en ont débrouillé l'écheveau, il est désirable que des théologiens éprouvés, ni aventureux, ni trop timides, ni modernistes, ni rétrogrades, se rassemblent et travaillent en commun à rattacher le passé au présent, un sens avisé de la tradition aux nécessités actuelles.

Pourquoi hésiteraient-ils, puisqu'il s'agit uniquement

de revenir à la doctrine traditionnelle de l'Eglise telle qu'un saint Thomas l'a consignée dans ses écrits et consacrée par son génie libérateur. Cette doctrine a fait ses preuves dans le passé, avant que l'individualisme affirmé déjà par la RENAISSANCE, élargi par la RÉFORME, universalisé par la RÉVOLUTION, n'ait étouffé peu à peu dans les consciences le sens social. Il suffira de l'adapter à une situation sociale nouvelle qu'il ne dépend pas de nous de changer, car elle est née, sous des influences multiples, de la complexité toujours plus grande des phénomènes économiques.

Il appartiendra à ces théologiens — ils devront en prendre hardiment la responsabilité — de déterminer à nouveau, pour les consciences d'aujourd'hui, la nature et la portée de cette justice sociale qui, selon saint Thomas, ayant pour objet propre le Bien commun, s'impose à la conscience des gouvernants et des gouvernés.

Ils devront démontrer qu'on ne saurait la confondre ni avec la justice particulière qui règle le droit des individus entre eux, ni avec la charité qui repose non sur les droits d'autrui, mais sur les droits de Dieu à être aimé de tous les hommes.

La justice particulière n'est pas la principale justice. Elle le paraît, parce que le droit qu'elle règle, le droit des individus se mesure plus facilement. Au reste, personne ne discute l'obligation de restituer quand ce droit se trouve lésé, et saint Thomas lui-même regarde la restitution comme l'acte propre de la justice commuta-

tive. Mais saint Thomas dit aussi que la justice particulière relève de la justice sociale; que, de la part des gouvernants et des gouvernés, les actes de la justice particulière (commutative ou distributive), comme d'ailleurs ceux des autres vertus, doivent être subordonnés au Bien commun par la justice sociale; que le Bien commun l'emporte en valeur morale sur le Bien privé des individus envisagés isolément ou collectivement ; que la justice sociale qui a pour objet propre le Bien commun, réalise par conséquent la justice par excellence.

Sans doute le droit de la collectivité reste plus difficile à déterminer que celui des individus; il appartiendra précisément aux théologiens dont je parle de tenter cette détermination, d'essayer d'établir une échelle des valeurs dans la série de nos obligations sociales. C'est difficile, mais non impossible. Au surplus il y a urgence à l'entreprendre, si nous voulons enrayer les progrès d'un individualisme mortel qui, par ses excès même, rejette les uns dans la réaction socialiste, refoule les autres vers le libéralisme.

Il est vrai que le Bien commun est d'une certaine manière MON BIEN, puisque je ne vis en société que pour mieux vivre en homme; j'ai donc le droit de m'en servir. Mais il est vrai aussi qu'il est le Bien d'autrui, de tous ceux qui vivent avec moi en société pour les mêmes motifs; j'ai donc le devoir de le servir, de rendre ainsi aux autres ce qui leur est dû; d'être juste envers eux, de verser au Bien commun, à leur intention, mon activité tout entière, comme c'est leur

devoir d'en faire autant à mon intention. Si je ne le fais pas, suis-je tenu de réparer le dommage causé et dans quelle mesure? Voilà un terrain sur lequel pourra s'exercer utilement la sagacité des théologiens. Evidemment la restitution — si restitution il y a — ne sera pas de même sorte que dans la justice particulière, où le bien autrui n'est mon bien en aucune façon, et où la restitution doit être intégrale. Mais peut-on admettre, sous prétexte que, dans une certaine mesure, le Bien commun est mon bien, que j'ai le droit d'oublier sa qualité de Bien commun et, si je lui porte gravement atteinte, que je ne suis pas tenu à compenser ce dommage fait aux autres?

Les circonstances de cette compensation sont encore à déterminer, mais une pareille détermination n'est pas chimérique. A défaut d'une égalité mathématique, on peut du moins viser à une égalité proportionnelle... Est-il admissible par exemple que celui qui soustrait chaque année une somme importante à la collectivité, en ne payant pas l'impôt, ne soit tenu à rien, si on arrive à le convaincre qu'il y a une faute grave à ne pas le payer ? (1).

Dira-t-on que n'étant pas obligé de se dénoncer lui-même en restituant à la collectivité ce qu'il lui a pris, il est dispensé de restituer ? Mais il ne manque pas de moyens de faire cette restitution, sans s'exposer soi-même à des poursuites. Il y a une foule d'institutions d'intérêt public à qui cette somme peut être versée sous

(1) Billuart, de Justitia.

le voile de l'anonymat. J'indique ce moyen-là de compensation, mais on en peut trouver d'autres, ne serait-ce qu'en achetant des timbres pour les brûler; en prenant des bons de la Défense pour les déchirer.

Il faut, en tous cas, enlever de l'esprit du public ce détestable préjugé qu'on peut voler l'Etat sous prétexte qu'il pressure les citoyens, ou qu'il est une personne anonyme qui nous doit tout et à qui on ne doit rien; il est nécessaire de faire comprendre au public que l'Etat, ce n'est pas le Gouvernement, mais nous tous qui faisons partie de la société, et qui avons le droit d'exiger en justice que chacune travaille au Bien commun, quand nous y travaillons nous-même; on doit, en un mot, substituer à la formule étroite d'une conscience individualiste qui ne veut connaître que des individus et n'avoir affaire qu'à eux, une conscience à la fois individuelle et sociale qui, le regard fixé sur le Bien de tous, en ait le respect comme du Bien privé, et n'y porte pas atteinte sans se croire obligé à réparer le dommage causé.

Ce qui est nécessaire encore, c'est de réduire à sa plus simple expression, sinon de la supprimer, la trop fameuse distinction entre la LOI MORALE et la LOI PÉNALE.

Dans son Traité des Lois saint Thomas n'en parle pas; ou s'il parle de lois pénales, c'est toujours en regard d'une faute commise contre la loi, non à l'égard d'une transgression de la loi qui ne serait pas une faute. Billuart qui, au XVII[e] siècle, admet avec la majorité des théologiens, ou plutôt des casuistes d'alors, la fa-

meuse distinction entre les lois morales qui ordonnent ou défendent un acte déterminé, et les lois pénales qui attachent une peine à l'accomplissement ou à l'omission de certains actes sans ordonner ou défendre explicitement ces derniers, s'émeut tout de même, dans sa conscience d'honnête homme lorsqu'il s'agit d'établir s'il y a, oui ou non, une faute à transgresser la loi pénale. Par exemple cette loi pénale : Quiconque transportera du froment en dehors de sa province paiera cent deniers. Celui qui transporte du froment est-il tenu seulement de payer ces cent deniers, ou bien commet-il en plus une faute ? Il paraît plus probable, répond Billuart, il est certainement plus sûr que la loi purement pénale oblige par elle-même non seulement à la peine, mais encore à poser ou à omettre l'acte pour lequel la peine est imposée. C'est, ajoute-t-il, l'opinion de Sylvestre, de Soto, de Médina, de Sylvius, et de la plupart des autres contre plusieurs (1).

La raison qu'il en donne est que le législateur entend implicitement défendre ou ordonner cet acte, bien qu'il ne le dise pas explicitement.

Je le crois aussi. Alors à quoi bon maintenir cette distinction? En tous cas, il y a là pour les théologiens un travail utile à entreprendre en se plaçant, comme le fait toujours saint Thomas, pour apprécier la valeur impérative d'une loi, au point de vue du Bien commun qui, seul, s'impose à la conscience des législateurs.

Ce travail est d'autant plus urgent que de nos jours

(1) Billuart, De legibus, dissert IV, art. III, Part. I.

le public a fait un abus criant de cette distinction. On l'a d'abord appliquée aux questions de contrebande; puis à tous les impôts indirects; enfin à toutes les lois civiles. Le public est simpliste; là où il voit une fissure dans le mur des lois, il y fait une brèche, et sa conscience y passe tout entière. « Pas vu, pas pris » voilà sa formule à l'égard de toutes les lois d'Etat. Elle consacre le règne de l'individualisme, la disparition du sens social (1).

Lorsque les théologiens dont j'ai parlé se seront mis

(1) Dans un compte rendu fort intelligent de la Semaine sociale de Toulouse, publié par les ETUDES du 5-20 septembre 1921, le R. P. du Passage, après avoir essayé de justifier la distinction des casuistes entre la loi morale et la loi pénale, fait cette objection : « Pour connaître la portée d'une loi positive, ne faut-il pas consulter l'intention du législateur? »

A cela saint Thomas aurait répondu, avec beaucoup plus d'autorité que moi, que l'intention du législateur qui promulgue une loi, comme celle du sujet qui s'y soumet, doit se rectifier sur le BIEN COMMUN. Car c'est le BIEN COMMUN qui donne à toute loi sa valeur IMPÉRATIVE; la promulgation la suppose, mais ne la crée pas; que le législateur ait l'intention ou non d'obliger en conscience, il n'importe, si par ailleurs c'est pour le BIEN COMMUN qu'il fait et promulgue la loi. On ne comprendrait pas qu'il édictât une loi exigée par le Bien commun, et qu'en même temps les sujets ne fussent pas tenus moralement d'obéir à cette loi, sous prétexte, par exemple, que « la profession de foi exclusivement laïque du législateur lui interdit de prétendre imposer une obligation de conscience ».

C'est confondre deux choses : l'autorité que le législateur tire du BIEN COMMUN dont il a la charge et qui donne aux lois leur valeur morale impérative, et les opinions personnelles du législateur touchant les questions de conscience.

Au surplus, ce qui fait la VALEUR des lois humaines, dit saint Thomas, et fait qu'elles OBLIGENT EN CONSCIENCE, ce n'est pas l'intention du législateur qui promulgue la loi, mais le rattachement de celle-ci à la LOI NATURELLE par l'intermédiaire du BIEN COMMUN, soit par manière de conclusion tirée logiquement des principes d'activité humaine, soit par

à l'œuvre pour commencer le traité de la justice, comme l'a fait saint Thomas, par un chapitre sur la justice sociale et les obligations de conscience qu'elle entraîne pour les gouvernants et les gouvernés, il leur restera à préciser les rapports qu'elle doit soutenir avec la charité. Ils n'auront ici encore qu'à ouvrir le Traité de la Justice du grand Docteur; ils y trouveront, tout au début, cette comparaison que j'ai déjà tant de fois signalée, et qui renferme l'essentiel de sa doctrine sur ce point délicat.

De même que la charité a pour fonction de subordonner au BIEN DIVIN les actes de toutes les vertus, ainsi la justice sociale doit subordonner les mêmes actes au BIEN COMMUN.

La charité a pour objet propre le BIEN DIVIN, Dieu à aimer en Lui-même et pour Lui-même, et le prochain comme soi-même pour Dieu. C'est le droit de Dieu d'être aimé ainsi. Le prochain n'a pas, lui, de droit à notre charité, puisque le don de Dieu aux âmes est gratuit. Celui qui n'aime pas surnaturellement son frère et ne fait pas la charité, ne viole donc pas le droit d'autrui; il n'est pas tenu à son égard à restitution. Mais, chose beaucoup plus grave, il viole le droit de Dieu, et aura à répondre devant Lui de cette violation.

Au contraire, l'objet propre de la justice, qu'elle soit

mode de détermination concrète que les circonstances imposent au législateur. (Traité des lois, Ia IIæ.)

Voir ce que nous avons dit plus haut des LOIS HUMAINES et de la façon dont elles s'imposent à la CONSCIENCE des sujets (2 partie, chap. I, § 2).

sociale ou particulière, c'est le DROIT D'AUTRUI. D'où l'obligation de restitution en cas d'injustice.

Néanmoins, malgré cette différence d'objet, la charité a pour fonction de subordonner au BIEN DIVIN les actes de toutes les vertus, y compris ceux de la justice sociale. Elle n'a pas à remplacer cette dernière, ce n'est pas son affaire; mais à cause de la suréminence de son objet et de la Fin suprême qu'elle poursuit, elle doit tout faire servir à l'amour de Dieu. La justice sociale, comme les autres vertus, réalise un moyen qu'elle ne peut négliger. Elle ne serait plus la charité, si elle n'imprégnait d'amour l'accomplissement de toute justice, surtout de la justice sociale. En sorte qu'un chrétien qui a la charité a plus qu'aucun autre des motifs d'être juste, du moment que la justice, sous toutes ses formes, est pour lui un moyen d'aimer Dieu et ses frères en les inclinant à l'aimer comme lui. Quand nous savons à quel point le spectacle de nos injustices sociales et autres détournent de Dieu les âmes de bonne volonté, comment n'emploierions-nous pas toute notre charité à devenir plus justes que les autres, ne serait-ce que pour mieux accomplir notre grand devoir de charité?

J'ai dit, et le répète en terminant, qu'il n'est pas désirable que l'autorité sociale, ayant charge du Bien commun, en complique d'un réseau de lois l'organisation, et paralyse l'initiative des citoyens en légiférant à tout propos ou mal à propos. Mais il reste bien entendu que, dans ce cas, les citoyens devront suppléer à la légalité par leur moralité; les chrétiens, en particulier,

devront faire appel à leur charité pour que justice soit rendue à tous, et que, dans la société dont ils font partie, tous, sans exception, trouvent, s'ils s'y prêtent, le moyen de vivre en honnête homme et en chrétien, sans préjudice des droits que confèrent aux individus leur valeur sociale personnelle, la contribution plus ou moins grande qu'ils fourniront à l'enrichissement et au progrès du Bien commun.

Souhaitons qu'après cette guerre où des millions de Français n'ont pas craint de sacrifier leur vie et le meilleur d'eux-mêmes au maintien du Bien commun, — de la Patrie en danger, — il s'en trouve aussi des millions qui reprennent conscience de leurs devoirs de justice envers lui, en temps de paix.

Le plus grand ennemi du Bien commun ce n'est pas l'ennemi extérieur, mais nous-mêmes ; la plus difficile victoire sera celle que nous remporterons, au nom de la justice sociale et de la charité, sur nos égoïsmes, sur cet individualisme franc ou cauteleux qui n'a jamais fini d'inventer des motifs capables de se substituer à ceux que nous avons de poursuivre, sous l'impulsion de notre charité, le règne de la justice pour tous, de cette grande et magnifique vertu humaine que saint Thomas appelait LÉGALE, et que, pour des raisons analogues, également objectives, nous appelons aujourd'hui SOCIALE.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS 11

LIVRE PREMIER : LES PRINCIPES

CHAPITRE PREMIER. — LA MORALE ÉVANGÉLIQUE ET LE PROBLÈME SOCIAL 17

I. Valeur sociale de la Doctrine évangélique.. 23

II. Justice et charité dans l'Evangile..... 26

III. La Doctrine évangélique et les véritables causes de l'individualisme 33

CHAPITRE II. — FRATERNITÉ HUMAINE ET FRATERNITÉ DIVINE 51

I. L'amour naturel de soi, de Dieu et du prochain 53

II. Amour naturel et amour surnaturel..... 70

III. Transcendance et immanence de la charité... 82

CHAPITRE III. — LA SCIENCE, LA RAISON ET LA FOI DEVANT L'IDÉAL SOCIAL 91

I. L'Idéal social et la science..... 93
Morale sociologique. — Morale positive.

II. L'Idéal social et la raison : le bien commun.. 105
Les données de la science. — Sociologie rationnelle. — La personne humaine. — L'idéal humain et la société. — Transcendance et immanence de l'idéal social.

III. L'Idéal social et la Doctrine chrétienne : union sacrée des méthodes 127
Droits de l'homme et droits de Dieu.

CHAPITRE IV. — JUSTICE SOCIALE ET FRATERNITÉ HUMAINE 133
I. La Justice légale ou sociale..... 134
Légale ou sociale? — Justice et équité.
II. Justice sociale et fraternité humaine..... 148

CHAPITRE V. — JUSTICE SOCIALE ET FRATERNITÉ DIVINE 175
I. La Nature et la grâce au point de vue social : la charité fraternelle 178
II. Justice et charité..... 191

LIVRE DEUXIEME : LES COROLLAIRES

CHAPITRE PREMIER. — LES DROITS ET LES DEVOIRS DE L'INDIVIDU DANS LA SOCIÉTÉ 209
I. L'Autonomie individuelle et la question sociale. 212
II. L'Individu : ses droits et ses devoirs dans la société 227
III. Les Droits et devoirs de la société par rapport aux droits et devoirs des individus 252

CHAPITRE II. — LES DROITS ET LES DEVOIRS DE LA FAMILLE DANS LA SOCIÉTÉ 261
I. L'Individu, la famille et la société..... 262
II. Les Droits et devoirs de la famille dans la société 287

III. Devoirs et droits de la société à l'égard de la famille 308

CHAPITRE III. — LES ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES : LEURS DROITS ET LEURS DEVOIRS DANS LA SOCIÉTÉ 317

I. Raison d'être et nature de l'Association professionnelle 318

II. Les Droits et les devoirs de l'Association professionnelle dans la société 338

III. Droits et devoirs de la société à l'égard des Associations professionnelles 361

CHAPITRE IV. — LES DROITS ET LES DEVOIRS DES ASSOCIATIONS CATHOLIQUES DANS LA SOCIÉTÉ... 369

I. Bien divin et bien commun : l'Eglise et l'Etat. 371

II. La Raison d'être des Associations catholiques et la société 380

III. Les Droits et devoirs des Associations catholiques. 388

CHAPITRE V. — L'EDUCATION RELIGIEUSE DE DEMAIN ET LE SENS SOCIAL 409

I. L'Anarchie doctrinale d'hier et l'individualisme d'aujourd'hui. 412

Le scientisme. — Le criticisme. — Idéalisme kantien. — Bergsonisme. — Sociologisme.

II. L'Education religieuse de demain et la question sociale 432

239.27
G.413

2273

GILLET, M. S.

AUTHOR

Conscience Crhetienee et Justice

TITLE Sociale

5th ed

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	FR. DONNELLY	
	STORAGE - CBPL	

2273